Reinhart

Koselleck

HISTORIAS DE CONCEPTOS

Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social

El centro de la obra de Reinhart Koselleck lo ocupa la denominada «historia de los conceptos», cuyo paradigma él desarrolló —en su calidad de «historiador pensante», como le llamara Hans-Georg Gadamer—, convirtiéndolo en fundamento del monumental diccionario *Conceptos históricos fundamentales*, editado junto con Otto Brunner y Werner Conze. La historia de los conceptos se dirige específicamente contra una historia de las ideas abstracta y se orienta hacia el estudio de los usos lingüísticos en la vida social, política y jurídica. Este enfoque es así capaz de medir las experiencias y expectativas concretas en el punto de articulación entre las fuentes, ligadas al lenguaje, y la realidad político-social.

Los escritos reunidos en este volumen constituyen la parte más significativa del último legado intelectual de Koselleck. En ellos se narra la historia del mundo moderno a través de las historias de conceptos como «revolución», «crisis», «ilustración», «emancipación», *Bildung* y «utopía». Se pone así de manifiesto el doble estatuto de estos conceptos: su función de indicadores y de factores del proceso histórico. El análisis semántico-pragmático de los conceptos hace visibles tanto las continuidades como los puntos de ruptura dentro de la historia social y cultural, haciendo posible una forma propia de experiencia histórica: la historia de los conceptos se convierte en un medio para la autoilustración histórica del tiempo presente.

Historias de conceptos

Historias de conceptos
Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social

Reinhart Koselleck

Traducción de Luis Fernández Torres

E D I T O R I A L T R O T T A

La edición de esta obra ha contado con la ayuda de Goethe Institut, institución financiada por el Ministerio de Asuntos Exteriores alemán.

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Ciencias Sociales

Título original: Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 978-84-9879-300-0
Depósito Legal: M. 10.134-2012

Impresión
Gráficas Varona, S.A.

CONTENIDO

1

HISTORIA SOCIAL
E HISTORIA DE LOS CONCEPTOS

Dedicarse a la historia —sea esta lo que sea— y definirla como historia social delimita evidentemente la temática. Y especializar la historia en historia conceptual es evidentemente lo mismo. Sin embargo, en ninguno de los dos casos se trata de una de las delimitaciones habituales de las historias especializadas que se encuentran en la historia universal. Por ejemplo, la historia económica de Inglaterra, la historia de la diplomacia del Renacimiento o la historia de la Iglesia en Occidente constituyen esa clase de ámbitos especiales, valiosos como campos de estudio y cuyo objeto y alcance temporal y regional está preestablecido. En esos casos se tratan aspectos concretos de la historia universal.

No sucede lo mismo en los casos de la historia social y la historia conceptual: debido a su autofundamentación teórica, estas reclaman una generalidad que se puede extender y aplicar a todas las historias especializadas. ¿Qué historia no tiene que ver con relaciones interpersonales, con formaciones sociales de cualquier tipo o con clases sociales? La caracterización de la historia como historia social implica, por tanto, una innegable reivindicación permanente —en cierto modo antropológica—, que se oculta en cada una de las distintas formas de historia. ¿Y qué clase de historia sería la que antes de plasmarse como historia no se hubiese concebido como tal? La investigación de los conceptos y de su historia lingüística forma parte de las condiciones mínimas necesarias para poder comprender la historia del mismo modo que su definición implica las sociedades humanas.

1. RETROSPECCIÓN HISTÓRICA

Ambas, la historia social y la historia conceptual, existen como enfoques explícitos desde la Ilustración y su descubrimiento del mundo histórico:

cuando las formaciones sociales se volvieron frágiles y con ello, simultáneamente, la reflexión lingüística se vio sometida a la presión hacia el cambio de una historia que se experimentó y articuló como algo nuevo. Quienes desde entonces han prestado atención a la historia de la reflexión y de la descripción histórica tropiezan constantemente con ambos enfoques, bien apoyándose mutuamente como en el caso de Vico, Rousseau o Herder, o bien por caminos separados.

La pretensión de atribuir y deducir todas las manifestaciones de la vida y su transformación a partir de las condiciones sociales comienza a formularse con el surgimiento de las distintas filosofías de la historia de la Ilustración —hasta llegar a Comte y al joven Marx—. A estas les siguen, aplicando ya una metodología positivista, las historias de las sociedades y de las civilizaciones, las historias de la cultura, las historias nacionales del siglo XIX y las historias regionales, cuya labor de síntesis, desde Moser pasando por Gregorovius hasta Lamprecht, puede con razón denominarse sociohistórica o también histórico-cultural.

Por otro lado, desde el siglo XVIII se tematizan conscientemente historias conceptuales —la expresión proviene con bastante probabilidad de Hegel—[1], que conservaron un lugar estable en las distintas historias del lenguaje y en la lexicografía histórica. Naturalmente estas historias fueron tematizadas por todas las disciplinas que trabajan con un método histórico-filológico, las cuales tienen que asegurarse de la validez de sus fuentes mediante planteamientos hermenéuticos. Toda traducción al propio presente implica una historia conceptual, cuya inevitabilidad metodológica para todas las ciencias sociales y del espíritu ya demostró de forma ejemplar Rudolf Eucken en su *Geschichte der philosophischen Terminologie* [Historia de la terminología filosófica][2].

También es habitual encontrar en la práctica investigadora ejemplos de reciprocidad que reconcilian análisis sociohistóricos y del campo de la historia constitucional con planteamientos histórico-conceptuales. Esa relación de reciprocidad se daba en el campo de la investigación sobre la Antigüedad y la Edad Media, una relación sobre la que en algunas ocasiones se reflexionaba más y en otras menos, pero que siempre estaba presente, pues ¿qué estado de cosas puede comprenderse, especialmente cuando las fuentes son escasas y difusas, sin atender al modo en que se plasma conceptualmente ese estado de cosas en el pasado y en el presente? Por eso resulta llamativo que la interdependencia mutua entre la historia social y conceptual no fuese elaborada sistemáticamente hasta los años treinta del siglo XX. Pienso en Walter Schlesinger y sobre

1. H. G. Meier, «Begriffsgeschichte», en J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 1, Basilea/Stuttgart, 1971, pp. 788-808.
2. R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie*, Leipzig, 1879; reed. 1964.

todo en Otto Brunner. Los mentores de esta elaboración sistemática en campos relacionados con la historia fueron Erich Rothacker en la filosofía, Carl Schmitt en el campo del derecho y Jost Trier en la lingüística.

La intencionalidad política de estas investigaciones, la conciliación de la historia social y conceptual, iba dirigida contra dos corrientes, a su vez muy distintas entre ellas, que predominaron en los años veinte del último siglo: por una parte, había que desprenderse de los conceptos procedentes de la historia de las ideas y del espíritu, conceptos que se investigaron abstrayéndolos de su contexto sociopolítico concreto, en cierto modo por su valor intrínseco. Por otra parte, había que evitar sobre todo hacer una historia similar a la historia de los acontecimientos políticos, y preguntarse, al contrario, por las premisas a largo plazo de estos hechos.

Otto Brunner quería, como subrayó en el prólogo a la segunda edición de *Land und Herrschaft* [País y señorío], «preguntarse por las premisas concretas de la política medieval, pero no describir esa política»[3]. Lo importante era mostrar las estructuras a largo plazo de la constitución social y de su transformación —nunca instantánea—, y hacerlo tematizando de forma expresa las distintas expresiones lingüísticas de los grupos, bandos o clases sociales así como la historia de su interpretación. No es casualidad que los *Anales*, que surgieron en Francia a partir de unos intereses análogos, introdujesen desde 1930 la rúbrica «cosas y palabras». Para Lucien Febvre y Marc Bloch el análisis lingüístico era una parte integral de sus investigaciones sociohistóricas. En Alemania, Gunther Ipsen, que completó sus investigaciones sociohistóricas, especialmente las demográficas, con estudios lingüísticos, abrió nuevos horizontes para la historia moderna. Werner Conze retomó todas estas propuestas al fundar en 1956-1957 el *Arbeitskreis für moderne Sozialgeschichte*[4]. La conciliación de los planteamientos sociohistóricos e histórico-conceptuales es, gracias a la iniciativa de Conze, uno de los retos permanentes de este grupo. Por eso también lo es el de su diferenciación, de la que se hablará a continuación.

3. O. Brunner, *Land und Herrschaft*, Brünn/Múnich/Viena, 1942, p. xi.

4. Véase W. Conze, «Zur Gründung des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte»: *Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik* 24 (1979), pp. 23-32. Conze mismo prefería el término «historia estructural» (*Strukturgeschichte*) para evitar la limitación a «cuestiones sociales» que se desprendía del uso del término «social». Otto Brunner retomó el término «historia estructural» para evitar el compromiso temporal de una *Volksgeschichte* que, en función de su directriz teórica, ya apuntaba en 1939 a las estructuras. Para el paso del concepto de *Volk* al concepto de estructura, véase la segunda edición de *Land und Herrschaft* (1942), p. 164: un buen ejemplo de cómo también intereses en el conocimiento que obedecen a una motivación política pueden llevar a nuevos enfoques teóricos y metodológicos que sobrevivan a su punto de partida.

2. LA IMPOSIBILIDAD DE UNA *HISTOIRE TOTALE*

Sin formaciones sociales y sus conceptos, mediante los cuales las primeras —reflexiva o autorreflexivamente— definen e intentan solucionar los desafíos a los que se enfrentan, no hay ninguna historia, no puede experimentarse ni interpretarse, no puede describirse o narrarse. En este sentido, la sociedad y el lenguaje forman parte de los requisitos metahistóricos sin los cuales ninguna historia [*Geschichte*] y ninguna Historia [*Historie*]* son concebibles. Por eso, las teorías, métodos y planteamientos sociohistóricos e histórico-conceptuales se vinculan o pueden vincularse a todos los ámbitos posibles de la historia. Por esa razón a veces se infiltra también el deseo de concebir una «historia total». En algunos casos, debido a causas relacionadas con la praxis investigadora, la indagación empírica de los historiadores sociales o conceptuales se centra en temas delimitados; esta autodelimitación no reduce, sin embargo, la pretensión de universalidad, que se deriva de la teoría de una historia posible, historia que, en cualquier caso, debe presuponer sociedad y lenguaje.

La presión a la especialización, metodológicamente necesaria, obliga a los enfoques sociohistóricos e histórico-conceptuales a buscar la ayuda de enfoques relacionados. Deben trabajar de forma interdisciplinar. Sin embargo, de ello no se sigue que su pretensión de universalidad pueda llevarse a cabo de forma total o absoluta. Es cierto que están constreñidos a considerar el conjunto de las relaciones sociales así como su articulación lingüística y sus sistemas de interpretación. Pero la premisa formal irrebatible de que toda historia tiene que ver con la sociedad y el lenguaje no autoriza la conclusión de gran alcance de que desde el punto de vista del contenido es posible escribir o aun concebir una «historia total».

Entre las numerosas y plausibles objeciones empíricas a una historia total, hay una acerca de la posibilidad de llevarla a cabo que se deduce del intento mismo de concebirla. El *totum* de una historia social y el *totum* de una historia lingüística nunca se corresponden exactamente. Aun cuando se presuponga el caso empíricamente irrealizable de que ambos ámbitos pudiesen tematizarse como una totalidad limitada, seguiría existiendo una diferencia insuperable entre cada historia social y la historia de su concepción.

Ni la concepción lingüística alcanza a representar lo sucedido o lo que realmente fue ni nada sucede sin que su elaboración lingüística lo modifique. La historia social o historia de la sociedad y la historia conceptual se encuentran en una tensión condicionada por la materia histórica que hace que ambas remitan una a otra sin que esa reciprocidad pueda ser superada en algún momento. Lo que se hace no se plasma en palabras hasta el día

* Utilizo la traducción propuesta por A. Gómez Ramos en R. Koselleck, *Historia/historia*, Trotta, Madrid, [2]2010. (*N. del T.*)

siguiente, y lo que se dice se convierte en un hecho en el momento en que se libera de uno. Lo interpersonal, es decir, lo que acontece socialmente y lo que en esa circunstancia o sobre ello se dice, da lugar a una diferencia que opera constantemente impidiendo toda *histoire totale*. La historia se efectúa bajo la premisa de la ausencia de completitud, cualquier interpretación que se adecue a esta apreciación deberá prescindir de la totalidad.

Es una característica del tiempo histórico la constante reproducción de la tensión entre la sociedad y su transformación y acondicionamiento y la elaboración lingüística. Toda historia se alimenta de esta tensión. Las relaciones sociales, los conflictos y sus soluciones así como sus cambiantes requisitos nunca son idénticos a las articulaciones lingüísticas, mediante las cuales las sociedades actúan, se comprenden e interpretan a sí mismas, se modifican y adquieren una forma nueva. Probaré esta tesis desde dos perspectivas distintas. Por un lado, desde la perspectiva de la historia que sucede *in actu* y, por otro lado, desde lo sucedido, la historia pasada.

3. HISTORIA EN ACTO, DISCURSO Y TEXTO

El hecho de que la historia social y la historia conceptual remitan la una a la otra implica la existencia de unas características diferenciales que relativizan respectivamente sus pretensiones de universalidad. La historia no es equivalente a la forma de su comprensión y tampoco puede pensarse sin ella. Del mismo modo, la «historia» tampoco puede reducirse exclusivamente a las relaciones sociales, es decir, a las relaciones interpersonales.

En los acontecimientos cotidianos esta relación se presenta de forma indiferenciada debido a que el hombre aparece simultáneamente como ser dotado de lenguaje y como ser social. ¿Cómo puede caracterizarse esta relación? Es clara la dependencia de cada acontecimiento concreto, en el momento en que sucede, del lenguaje que lo hace posible. Ninguna actividad social, ningún enfrentamiento político y ningún intercambio comercial son posibles sin un discurso y una respuesta, sin una planificación dialogada, sin un debate público o una conversación privada, sin una orden —y su obediencia—, sin el consenso de los implicados o el disenso articulado de los partidos en conflicto. Toda historia cotidiana depende en su desarrollo del lenguaje en acción, del discurso y del habla, del mismo modo que ninguna historia de amor es concebible sin al menos tres palabras: tú, yo, nosotros. Todo hecho social y la diversidad de sus relaciones se basan en premisas comunicativas y en la aportación de la comunicación lingüística. Las distintas instituciones y organizaciones, desde la asociación más pequeña hasta la ONU, dependen de ellas oralmente o de forma escrita.

Esta observación, aunque resulta evidente, debe no obstante aceptarse con reservas. Lo que realmente sucede es claramente más que la mera articulación lingüística que lo posibilita o que lo interpreta. La orden, la decisión colegiada o el grito elemental de matar no son idénticos a la violencia propia de matar. Las expresiones de una pareja de enamorados no son iguales al amor que experimentan dos personas. Las normas escritas de una organización o sus acciones lingüísticas no son idénticas a la acción y actividad de la organización en sí misma.

Siempre hay una diferencia entre la historia en acto y la articulación lingüística que la hace posible. Ningún acto lingüístico es la acción misma que ayuda a preparar, provocar y ejecutarse. Sin embargo, hay que admitir que a menudo una palabra tiene consecuencias innegables: basta pensar en la orden del *Führer* de invadir Polonia por mencionar un ejemplo llamativo. Pero precisamente en este caso se muestra de forma clara la relación existente. Una historia no se lleva a cabo sin el habla, pero nunca es idéntica a esta, no se puede reducir a ella.

Por esa razón, más allá del lenguaje hablado debe haber otras premisas y formas de ejecución de los sucesos que los hagan posibles. Podemos mencionar, por ejemplo, el campo de la semiótica, que abarca el lenguaje en general. Pienso en la gesticulación corporal, en la que el lenguaje solamente se transmite de forma cifrada, en los rituales mágicos y en la teología del sacrificio, que no tiene su asiento histórico en la palabra, sino, por ejemplo, en la cruz, en las conductas grupales establecidas mediante sus símbolos, o en las modernas señales de tráfico. En todos los casos se trata de un lenguaje de signos comprensible sin palabras. Desde luego, todas las señales mencionadas pueden verbalizarse. También pueden reducirse al lenguaje, pero su aportación consiste precisamente en demostrar que puede prescindirse del lenguaje hablado y provocarse mediante señales o símbolos las correspondientes acciones o controlar actitudes y modos de comportamiento.

Solo recordaré brevemente otras premisas extralingüísticas de historias posibles: la cercanía o lejanía espacial, las distancias, que según los casos pueden provocar conflictos o retrasarlos, las diferencias temporales entre las distintas generaciones y la bipolaridad de los sexos. Todas estas distinciones albergan acontecimientos, peleas y reconciliaciones posibilitados prelingüísticamente, aun cuando sea gracias a la articulación lingüística como pueden, aunque no tengan por qué, realizarse.

En todos los actos hay, por consiguiente, elementos extralingüísticos, prelingüísticos y poslingüísticos que conducen a una historia. Son las condiciones básicas, geográficas, biológicas y zoológicas que a través de la constitución humana influyen simultáneamente en los acontecimientos sociales. El nacimiento, el amor y la muerte, la comida, el hambre, la miseria y las enfermedades, quizá también la felicidad, en cualquier caso el

robo, la victoria, la muerte y la derrota. Todos estos son elementos y formas mediante los que la historia humana se desarrolla, que abarcan desde la cotidianeidad hasta la identificación de estructuras de poder político y cuyo carácter extralingüístico difícilmente puede negarse.

Sin embargo, las distinciones analíticas que aquí se han examinado apenas son comprensibles en el contexto concreto de las acciones que producen los acontecimientos. Ya que las personas plasman lingüísticamente todas las premisas prelingüísticas y las transmiten con su actuar y padecer en el diálogo concreto. El lenguaje oral o el texto escrito, el discurso vigente en cada caso —o el que se ha pasado por alto— se entrecruzan en el acontecer concreto convirtiéndose en un suceso, que en todos los casos se compone de elementos de acción y padecimiento extralingüísticos y lingüísticos. Aunque el discurso enmudezca, seguirá presente el preconocimiento lingüístico, que es inherente al hombre y que le faculta para comunicarse con lo que tiene enfrente: con independencia de si se trata de personas, cosas, productos, plantas o animales.

Cuanta mayor es la complejidad de los actores creados por el ser humano, como sucede en los modernos procesos de trabajo y sus relaciones económicas o en los cada vez más complejos espacios de acción política, más importantes son las condiciones en las que se produce la comunicación lingüística, orientadas a conservar la capacidad de acción. Una importancia que se hace patente en la ampliación de la comunicación lingüística: desde el alcance de la voz en el mercado hasta la pantalla de un televisor o de un procesador de datos —junto con las instituciones que permiten su difusión—, pasando por los medios técnicos de transmisión de mensajes, la escritura, la impresión, el teléfono y la radio; desde el mensajero hasta los satélites de comunicaciones pasando por el correo y la prensa, incluyendo los efectos de toda codificación lingüística. Siempre se ha intentado hacer que el alcance del lenguaje hablado perdure para detener determinados acontecimientos o que se amplíe y estimule para acelerar los acontecimientos, anticiparse a ellos, provocarlos y controlarlos. Esta indicación debería bastar para demostrar el entrecruzamiento entre la «historia social» y la «historia lingüística» en la realización concreta del hablar y del actuar.

El discurso hablado o el texto escrito y el suceso que tiene lugar no pueden separarse *in actu*, solo pueden diferenciarse analíticamente. Cuando alguien queda impresionado por una alocución, la experimenta no solo lingüísticamente, sino también en todo su cuerpo; y si se enmudece a consecuencia de una acción, quien «se queda sin voz» experimenta aún con más fuerza su dependencia del lenguaje para poder volver a actuar. Esta interrelación personal entre discurso, acción y padecimiento puede aplicarse a todos los niveles de los cada vez más complejos actores sociales. El entrelazamiento entre las llamadas acciones lingüísticas

y el acontecimiento «real» abarca desde el comportamiento individual hasta los distintos modos en que este se integra en las redes sociales, mediante las cuales los acontecimientos se insertan en sus contextos. Este diagnóstico, que es válido para toda la historia acontecida a pesar de las variaciones históricas, tiene importantes consecuencias en la descripción de las historias acontecidas y especialmente en la diferencia entre historia social e historia conceptual.

4. LA HISTORIA DESCRITA Y SUS FUENTES LINGÜÍSTICAS

La relación empírica que acabo de exponer entre el hacer y el discurso, entre actuar y hablar se disuelve tan pronto como la atención pasa de la historia que tiene lugar *in eventu* a la historia pasada *ex eventu*, de la que se ocupa el historiador profesional. La distinción analítica entre un nivel de acción extralingüístico y otro lingüístico adquiere el rango de principio antropológico sin el que no es posible plasmar ninguna experiencia histórica en un enunciado coloquial o científico, dado que solo experimento lo acontecido —más allá de mi experiencia personal— oralmente o mediante un texto escrito. Aun en el caso de que el lenguaje haya sido un factor secundario —parcialmente— en la ejecución de la acción y en su padecimiento, desde el momento en que un acontecimiento pasa a formar parte del pasado, el lenguaje se convierte en un factor primario sin el cual no es posible ningún recuerdo ni ninguna transposición científica de ese recuerdo. De este modo, la primacía antropológica del lenguaje en la descripción de la historia acontecida adquiere un estatus epistemológico. Es lingüísticamente como debe decidirse qué parte de la historia pasada estaba condicionada lingüísticamente y cuál no.

En términos antropológicos, toda «historia» se constituye mediante la comunicación oral y escrita de las generaciones coetáneas, que se transmiten mutuamente sus propias experiencias. El texto escrito se convierte en el principal vehículo de la transmisión de la historia cuando la desaparición de las generaciones más viejas hace que se diluyan los recuerdos transmitidos oralmente. Aunque también hay numerosos restos extralingüísticos que son testimonios de acontecimientos y situaciones pasadas: ruinas fruto de catástrofes; monedas de sistemas económicos; construcciones que remiten a una comunidad, a un gobierno y a la prestación de servicios; caminos, que remiten al comercio o a la guerra; paisajes transformados culturalmente, testigos del trabajo de generaciones, y monumentos, que recuerdan la victoria o la muerte; armas, testimonios del combate, utensilios, que remiten a su invención y uso, en definitiva «reliquias» y «hallazgos» —o imágenes— que sirven de testimonio de todo lo mencionado. De todos estos restos se ocupan las distintas ramas

especializadas de la historia. Sin embargo, solo se puede estar seguro de lo que «realmente» sucedió, más allá de cualquier hipótesis, mediante lo transmitido oralmente o por escrito, precisamente mediante testimonios lingüísticos. Solo mediante las fuentes lingüísticas es posible saber qué parte del pasado debe contabilizarse como «lingüística» y cuál como lo «realmente» acontecido.

Solo puede descubrirse *post eventum*, mediante testimonios lingüísticos, qué estaba entretejido *in eventu*. En función del tipo de transmisión lingüística con la que se trabaje, tradición oral o escrita, algunos géneros, diversos entre sí, se aproximarán mientras que otros se distanciarán.

El mito y los cuentos de hadas, el drama, la epopeya y la novela se caracterizan por presuponer y tematizar la relación originaria entre el discurso y la acción, entre el padecimiento, el hablar y el callar. Hacer presente la historia acontecida crea el sentido, que se mantiene digno de ser recordado. Esto es precisamente lo que hacen las historias que utilizan discursos, verdaderos o fingidos, para valorar adecuadamente los acontecimientos dignos de ser recordados, o que hacen uso de las palabras plasmadas en un texto escrito, que demuestran el entrelazamiento de discurso y acción.

Son las situaciones únicas, que generan su propia transformación y detrás de las cuales puede verse algo parecido a un «destino», las que suponen un desafío para la investigación y para la comunicación de cualquier autointerpretación e interpretación general. A este género pertenecen, mejor o peor hechas, las memorias y las biografías, que en inglés acentúan la interacción entre el lenguaje y la vida —las *Life and Letters*—, además de todas las historias que estudian los acontecimientos según su dinámica inmanente. «Él dijo esto e hizo lo otro, ella lo dijo y lo hizo, lo que dio lugar a algo sorprendente, a algo nuevo que lo cambió todo». Numerosas obras están elaboradas siguiendo este esquema formal, sobre todo las que, como la historia de los acontecimientos políticos y la historia de la diplomacia, permiten reconstruir lo que sucedió *in actu* gracias al estado de las fuentes. Desde el punto de vista del uso que hacen del lenguaje, estas historias forman parte de un grupo que abarca desde el mito hasta la novela[5]. Solo en el ámbito científico dependen de la autenticidad —por comprobar— de las fuentes lingüísticas, que deben garantizar el entrelazamiento, hasta ese momento supuesto, de los actos lingüísticos y de las acciones.

Lo que analíticamente puede diferenciarse, lo prelingüístico y lo lingüístico, vuelve a ser una unidad «de forma análoga a como sucede en la experiencia» gracias a una aportación del lenguaje: es la ficción de lo fáctico. Ya que lo que realmente ha sucedido solo es —retrospectiva-

5. Véase H. White, *Tropics of Discourse*, Baltimore/Londres, 1982.

mente— real mediante la descripción lingüística. Por tanto, el lenguaje adquiere, al contrario que el discurso activo que tiene lugar en la historia en acto, una primacía en el campo de la epistemología que le obliga a decidir siempre sobre la relación entre el lenguaje y la acción. Hay géneros que, situados ante esta alternativa, se articulan de forma extremadamente unilateral. Por un lado, son sordos o reticentes ante las anteriores aportaciones del lenguaje, que forman parte de una historia. Hay anales que solo registran las consecuencias, lo que ha sucedido y no cómo se llegó a ello. Están los manuales y las llamadas historias narrativas, que tratan de los hechos, del éxito o del fracaso, pero no de las palabras y de los discursos que llevaron a ellos. Versan sobre la acción bien de grandes hombres, bien de actores muy estilizados que actúan en cierto modo como si fuesen mudos: Estados o dinastías, Iglesias o sectas, clases o partidos, pueblos o naciones o cualquier otro actor que sea hipostasiado. Pocas veces se pregunta por los modelos de identificación lingüísticos sin los que este tipo de actores no podría actuar. Incluso cuando el discurso oral o su equivalente escrito se incluyen en la descripción, los testimonios lingüísticos tienden a considerarse con demasiada frecuencia al servicio de una ideología o se interpretan de forma instrumental en relación con presuntos intereses previamente dados o intenciones perversas.

Incluso las investigaciones realizadas desde una perspectiva histórico-lingüística, que primordialmente tematizan los testimonios lingüísticos —situadas en el otro extremo de nuestra escala—, corren fácilmente el peligro de referirlos a una historia real, que primero debe constituirse lingüísticamente. Sin embargo, las dificultades metodológicas, a las que especialmente está expuesta la sociolingüística y que consisten en remitir el habla y el lenguaje a las distintas condiciones y transformaciones sociales, son prisioneras de la aporía que afecta a todos los historiadores, es decir, de la necesidad de describir primero lingüísticamente el objeto de estudio del que se disponen a hablar.

Por eso, también se encuentra en el gremio el otro extremo: la publicación de las fuentes lingüísticas solo como tales, de los restos escritos de los discursos orales o escritos hechos hasta entonces. En esos casos se deja a la casualidad de la transmisión la tematización expresa de la diferencia entre acción extralingüística y acción lingüística. La tarea del buen comentario consiste siempre en detectar el sentido del documento, que no puede captarse sin las características que diferencian el discurso del estado de cosas.

Con ello habríamos estilizado tres géneros que, situados ante la alternativa entre acción lingüística y acción extralingüística, optan bien por remitir ambas acciones recíprocamente —como sucede con los sociolingüistas— o, en los casos extremos, por tematizarlos de forma separada. En términos epistemológicos, al lenguaje le corresponde una doble ta-

rea: se refiere tanto al contexto extralingüístico de los acontecimientos como también —en la medida en que hace lo primero— a sí mismo. Por tanto, en un sentido histórico siempre es autorreflexivo.

5. ACONTECIMIENTO Y ESTRUCTURA. HABLA Y LENGUAJE

Hasta ahora solo se ha hablado e investigado sobre lo que acontece y lo acontecido, sobre la historia actual y la pasada, sobre cómo se han relacionado mutuamente *in actu*, en un corte sincrónico, el discurso y la acción. Pero cuando se tematiza el análisis diacrónico la cuestión se amplía. Al igual que sucede con la relación entre hablar y actuar en la realización del acontecimiento, la sincronía y la diacronía tampoco pueden separarse empíricamente. Los condicionamientos y los factores determinantes, que en cada caso poseen una estratificación con una profundidad temporal distinta, llegan hasta el presente desde lo que llamamos el pasado e intervienen en cada acontecimiento de la misma forma en que los proyectos de futuro intervienen «simultáneamente» en quienes actúan. Toda sincronía es *eo ipso* simultáneamente diacrónica. Todas las dimensiones temporales están entrelazadas *in actu* y sería contradictorio con cualquier experiencia definir lo que llamamos presente como un momento que se acumula en una serie que va desde el pasado hasta el futuro, o, por el contrario, como un punto de transición inaprehensible que se desliza desde el futuro al pasado. Desde un punto de vista puramente teórico, la historia puede definirse como un presente permanente en el que el pasado y el futuro están integrados, o como un constante entrelazamiento entre el pasado y el futuro que hace que todo presente desaparezca continuamente. En uno de los casos, el que acentúa el aspecto sincrónico, la historia degenera en un puro espacio de conciencia en el que todas las dimensiones temporales están contenidas simultáneamente, mientras que en el otro caso, el que acentúa la diacronía, la presencia activa del ser humano carece de un espacio de acción histórico. El objetivo de este experimento mental es señalar el hecho de que la distinción entre sincronía y diacronía establecida por Saussure puede ser útil analíticamente, aunque no valora correctamente la complejidad de los entrelazamientos temporales presentes en la historia que tiene lugar.

Con esta reserva utilizaré las categorías analíticas de sincronía, que hacen referencia al presente del acontecimiento, y de diacronía, que hacen referencia a la profundidad temporal, presente asimismo en todo suceso actual. Son muchas las condiciones previas que influyen a largo o a medio plazo —naturalmente también a corto plazo— en la historia que está teniendo lugar. Limitan las posibilidades de acción en la medida en que solo habilitan o permiten determinadas alternativas.

Pues bien, ambas, la historia social y la conceptual, se caracterizan por presuponer teóricamente, aunque de distinto modo, esa relación. Desde la perspectiva sociohistórica se investiga la relación entre los acontecimientos sincrónicos y las estructuras diacrónicas. Y es una relación análoga la que se da entre el discurso hablado, sincrónico, y el lenguaje ya existente, diacrónico, que ejerce una influencia constante sobre el primero, la que se tematiza desde un enfoque histórico-conceptual. Puede que todo lo que suceda sea único y nuevo, pero no hasta el punto de no haber requerido determinadas condiciones sociales previas a largo plazo que hiciesen posible ese acontecimiento único. Puede que se acuñe un concepto nuevo que plasme en palabras experiencias o expectativas antes inexistentes. Pero no puede ser tan nuevo como para no estar ya virtualmente presente en el lenguaje dado y no recibir su sentido del contexto lingüístico del que es heredero. Por tanto, ambos enfoques de investigación incluyen en la interacción entre discurso y acción, en la que los acontecimientos tienen lugar, la dimensión diacrónica —definida de forma distinta—, sin la cual la historia no es posible ni puede comprenderse.

Una serie de ejemplos servirá para explicarlo. El matrimonio es una institución que, a pesar de sus implicaciones biológicas prelingüísticas, constituye un fenómeno cultural con numerosas variantes a lo largo de la historia de la humanidad. Dado que se trata de una forma de socialización entre dos o más personas de distinto o también del mismo sexo, el matrimonio es uno de los temas genuinos de la investigación sociohistórica. Al mismo tiempo es obvio que solo puede hablarse sobre el matrimonio desde un enfoque sociohistórico cuando existen fuentes escritas que nos informan sobre ello, sobre cómo los distintos tipos de matrimonio se han plasmado en un concepto.

Pueden elaborarse dos enfoques metodológicos como modelos simplificados. Uno se centra primordialmente en los acontecimientos, en las acciones plasmadas en el discurso, el texto y el acto; el otro se centra principalmente en las condiciones previas de carácter diacrónico y en sus transformaciones a largo plazo. Busca, por tanto, estructuras sociales y sus equivalentes lingüísticos.

1. De este modo puede tematizarse un acontecimiento concreto, un matrimonio real, por ejemplo, del que las fuentes dinásticas nos ofrecen una amplia información: qué motivos políticos existían, qué condiciones contractuales, qué dote se negoció, cómo se escenificaron las ceremonias y más datos de esta clase. El desarrollo de este matrimonio también puede reconstruirse y narrarse cuantas veces se quiera siguiendo la secuencia de los acontecimientos hasta llegar a las terribles consecuencias a que dio lugar, por ejemplo, la muerte de uno de los cónyuges, la muerte del testador, contemplada en el contrato, que provocó una guerra de sucesión. Actualmente también puede reconstruirse la historia concreta de

un matrimonio de las clases bajas de forma análoga. Un tema interesante de la historia cotidiana, que se sirve de numerosas fuentes no utilizadas hasta ahora. En ambos casos se trata de historias únicas, concretas, que incluyen la tensión irreductible existente entre la felicidad y la miseria y que se insertan en contextos religiosos, sociales y políticos.

2. Ni la historia social ni la conceptual podrían ser tales sin estos casos particulares, pero investigarlos no constituye su interés primordial. Ambas se centran, para caracterizar el segundo enfoque metodológico —de nuevo según un modelo simplificado—, en las condiciones a largo plazo que operan en el nivel diacrónico y que han hecho posible cada caso particular. También estudian los procesos a largo plazo que se derivan de la suma de los casos particulares. Dicho de otra forma, ambas estudian las estructuras y su transformación así como las reglas lingüísticas mediante las cuales estas estructuras han pasado a formar parte de la conciencia social, han sido concebidas y también modificadas.

Empecemos primero con los métodos propios de la historia social para continuar después con los de la historia conceptual.

La historia social no ignora la dimensión sincrónica de los matrimonios concretos y de las conversaciones o cartas que se intercambiaron. Más bien la absorben diacrónicamente. Así, por ejemplo, en los planteamientos sociohistóricos el número de matrimonios se elabora estadísticamente para documentar el aumento de la población por clases sociales. ¿A partir de qué momento aumenta el número de matrimonios por encima del de los hogares y granjas preestablecidos estamentalmente, que disponían de un espacio limitado para la producción de alimentos? ¿Cómo se comporta el número de matrimonios en relación con las curvas de salarios y precios, con las buenas y malas cosechas, con el fin de ponderar el peso respectivo de los factores económicos y naturales en la reproducción de la población? ¿Cómo puede ponerse en relación el número de nacimientos dentro y fuera del matrimonio con el carácter de las situaciones sociales conflictivas? ¿Cómo se relaciona el número de nacimientos y fallecimientos de niños, de madres y de padres entre sí con el fin de explicar la transformación a largo plazo de una vida matrimonial «típica»? ¿Cómo evoluciona la curva de divorcios, que también permite extraer conclusiones acerca del tipo de matrimonio? Todas estas cuestiones, entresacadas casi al azar, tienen una cosa en común: sacar a la luz y ayudar a identificar procesos «reales» a largo plazo que, como tales, no están directamente presentes en las fuentes.

Es necesario un laborioso trabajo previo para conseguir hacer comparables los contenidos de las fuentes, para a partir de esos contenidos agregar series de datos y, por último —y esto debe hacerse con antelación—, es necesaria una reflexión sistemática para poder interpretar las series de datos acumuladas. En ningún caso el contenido lingüístico de

las fuentes sirve por sí solo para derivar directamente a partir de él el contenido de estructuras a más largo plazo. La suma de casos particulares, concretos, sincrónicos y documentados es en sí misma muda y no puede «probar» estructuras a largo o medio plazo, es decir, diacrónicas. Por tanto, para poder obtener de la historia pasada proposiciones a largo plazo es necesario un trabajo teórico previo, el uso de una terminología científica específica, único modo de poder detectar relaciones e interacciones de las cuales las personas implicadas en ese momento no podían ser conscientes.

Lo que «realmente» ha acontecido a largo plazo en la historia —y no, por ejemplo, lingüísticamente— es desde la perspectiva de la historia social una reconstrucción científica cuya evidencia depende de la consistencia de su teoría. De hecho, toda afirmación teóricamente fundamentada debe someterse al control metodológico de las fuentes para poder hacer afirmaciones sobre la facticidad del pasado; sin embargo, la realidad de los factores de larga duración no se fundamenta de forma suficiente solo a partir de las fuentes individuales como tales. Por eso pueden, por ejemplo, entre los seguidores de Max Weber, crearse tipos ideales que agrupen los distintos criterios de descripción de una realidad de tal modo que las relaciones presupuestas sean interpretables de forma consistente. Pueden establecerse tipos de matrimonio, de familias de granjeros y de campesinos sin tierra —extraídos de nuestra lista de ejemplos—, en los que se incluyen como características la media de nacimientos y fallecimientos y la correlación de salarios y precios con la existencia de varias malas cosechas consecutivas, con el horario laboral y con la carga fiscal a fin de averiguar cómo diferenciar un matrimonio y una familia de granjeros de una de campesinos sin tierra y cómo se han modificado ambas en el tránsito de una época preindustrial a otra industrial.

Los factores de los casos particulares, no estos mismos, pueden estructurarse entonces de tal modo que las precondiciones económicas, políticas y naturales —en función del peso del sistema de salarios y de precios, de la carga fiscal o de las cosechas— sean comprensibles en el marco del matrimonio típico de una clase social específica. La cuestión relativa a qué factores son similares durante un tiempo determinado, a cuándo son dominantes y cuándo recesivos permite también definir plazos, periodos y umbrales epocales mediante los cuales se puede estructurar diacrónicamente la historia de los matrimonios entre granjeros y entre campesinos sin tierra.

Hasta ahora la serie de ejemplos se ha escogido conscientemente del tipo de factores que de forma primordial estructuran diacrónicamente una serie de acontecimientos extralingüísticos mutuamente relacionables. Esa selección de ejemplos presupone una teoría sociohistórica que mediante una terminología lingüística específica (en nuestro caso se trata

de la demografía, de la economía y de las ciencias financieras) permite determinar la duración y el cambio, imposibles de encontrar de otro modo en el lenguaje de las fuentes. Por tanto, la necesidad de una teoría aumenta proporcionalmente al distanciamiento ante el «contenido expreso» de las fuentes cuando se quieren construir formaciones sociales tipo o procesos a largo plazo.

En la historia de los matrimonios a considerar como «típicos» también se incluyen otros factores completamente distintos a los mencionados anteriormente. Se trata de factores que no podrían investigarse si no se interpreta su propia articulación lingüística. Con ello abordamos los métodos de la historia conceptual, que —de forma análoga a la diferenciación entre acontecimiento y estructura— tienen que diferenciar entre el discurso actual y sus reglas lingüísticas.

La teología y la religión (o su ausencia), el derecho, los usos y las costumbres constituyen el marco de condiciones en el que se desarrolla cualquier matrimonio particular, lo preceden diacrónicamente y normalmente perduran más allá de él. Se trata en general de reglas institucionalizadas y de modelos interpretativos que crean y limitan el espacio vital de un matrimonio. Es cierto que también hay modelos de comportamiento «extralingüístico»; sin embargo, la principal instancia mediadora es en todos los casos mencionados el lenguaje.

Las premisas articuladas ligüísticamente abarcan desde las costumbres hasta el sermón pasando por el acto jurídico y desde la magia hasta la metafísica pasando por el sacramento. Sin ellos (aun cuando su presencia sea débil) un matrimonio no puede tener lugar ni desarrollarse. Hay que investigar, por tanto, las clases de textos, que se clasificarán siguiendo criterios sociales, en los que los matrimonios se han plasmado en un concepto. Estos textos pueden haber surgido espontáneamente como en el caso de los diarios, cartas o reportajes periodísticos o, en el extremo contrario, haber sido formulados con una intención normativa como en el caso de los tratados teológicos o de los códigos jurídicos junto con sus interpretaciones. En todos estos casos ejercen su influencia tradiciones ligadas al lenguaje que fijan diacrónicamente la esfera vital de un matrimonio posible. Los cambios solo se perciben cuando el matrimonio se ha plasmado en un nuevo concepto.

En este sentido, en Europa, ha dominado hasta bien entrado el siglo *XVIII* la interpretación teológica del matrimonio concebido como una institución indisoluble establecida por Dios, cuyo objetivo principal es la conservación y la multiplicación de la especie humana. A esta concepción se ajustaban las normas legales estamentales según las cuales un matrimonio solo estaba permitido cuando la base económica del hogar era suficiente para alimentar y criar a los hijos y para garantizar la ayuda mutua del matrimonio. De esta forma muchas

personas estaban excluidas de poder contraer legalmente matrimonio. El matrimonio considerado como núcleo de la casa estaba integrado en el marco del derecho estamental. Esta concepción se modificó con la Ilustración, que en el Derecho Común General para los Estados prusianos (1791-1794) [*Allgemeines Landrecht für die preußischen Staaten*] creó un nuevo fundamento contractual legal para el matrimonio. La referencia a la situación económica se flexibilizó y la libertad de los cónyuges como individuos se amplió hasta el punto de llegar a permitirse el divorcio —prohibido desde la perspectiva teológica—. Esto no quiere decir que el derecho común abandonase en modo alguno las disposiciones teológicas y las procedentes del derecho estamental; sin embargo el concepto de matrimonio sufrió desplazamientos —lo cual solo puede registrarse mediante un enfoque histórico-conceptual— de matices decisivos que favorecieron una mayor libertad y autodeterminación de ambos cónyuges.

Finalmente, a comienzos del siglo XIX encontramos un concepto de matrimonio completamente nuevo. La fundamentación teológica se sustituyó por una autofundamentación antropológica, que liberó a la institución del matrimonio de su marco legal para hacer sitio a la autorrealización moral de dos personas que se aman. El *Brockhaus* de 1820 celebró enfáticamente la autonomía postulada y la plasmó en un nuevo concepto: el matrimonio por amor. De este modo el matrimonio se deshizo del que hasta entonces era su objetivo principal: engendrar hijos. La referencia a la situación económica se suprimió. Posteriormente, Bluntschli llegó a declarar (como ya hizo antes Milton) que un matrimonio sin amor era inmoral. Debía disolverse obligatoriamente[6].

Se han esbozado tres etapas histórico-conceptuales. Cada una de ellas estructuró de forma innovadora los aspectos fundamentales, en cada caso de forma distinta, de la argumentación normativa heredada. La premoderna del derecho estamental, la innovadora del derecho común y la romántico-liberal, las tres comparten la característica de ser en cierto modo acontecimientos en un sentido histórico-lingüístico. Repercutieron en todo el sistema lingüístico, sistema en el que los matrimonios son comprensibles. No es el lenguaje en conjunto, diacrónicamente dado, el que se ha modificado, sino su semántica y con ella la nueva pragmática del lenguaje que se ha liberado.

Ahora bien, el método histórico-conceptual no permite concluir que la historia real de los matrimonios celebrados ha tenido lugar de forma paralela a la autointerpretación lingüística. Las presiones económicas

6. Sobre esto, véase D. Schwab, «Familie», en O. Brunner *et al.* (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 2, Stuttgart, 1975, pp. 271-301; E. Kapl-Blume, *Liebe im Lexikon*, tesis, Bielefeld, 1986.

descritas mediante el enfoque de la historia social siguieron actuando en el sentido de limitar, dificultar y hacer más problemáticos los matrimonios. Y a pesar de que se redujeron las limitaciones legales, las presiones sociales todavía siguieron siendo lo suficientemente fuertes como para no hacer del matrimonio por amor el único caso empíricamente normal. No obstante, la hipótesis tiene a su favor que el concepto de matrimonio por amor, en cierto modo en un enfoque temporal, ha tenido a largo plazo cada vez mayores oportunidades de hacerse realidad. Por otro lado, no puede negarse que ya antes de la creación romántica del concepto de matrimonio por amor, el amor como disposición antropológica también existía en los matrimonios del derecho estamental, que no lo mencionan.

La conclusión que puede extraerse sobre el tipo de relación entre la historia social y la conceptual es que ambas se necesitan y se remiten mutuamente, sin que eso signifique que puedan llegar a ser en algún momento idénticas. Lo que «realmente» tuvo influencia a largo plazo y sufrió modificaciones no puede sin más deducirse de las fuentes escritas transmitidas. Para ello lo que se necesita es en realidad un trabajo teórico y terminológico previo. Por otro lado, lo que puede exponerse histórico-conceptualmente —en los textos transmitidos—, remite a un campo de experiencia limitado lingüísticamente y atestigua impulsos innovadores que registran o pueden iniciar nuevas experiencias; sin embargo, este hecho no justifica la conclusión de que se trata de la historia real. La diferencia que hemos establecido entre el actuar y el hablar presente en la historia que acontece impide retrospectivamente que la «realidad» social converja en algún momento con la historia de su articulación lingüística. Aun cuando en el corte sincrónico, que es una abstracción, la acción y la articulación lingüística están entretejidas, la transformación diacrónica, que es un constructo teórico, no tiene lugar en la «historia real» y en la conceptual en el mismo orden cronológico o ritmo temporal. La realidad pudo cambiar antes de que esa transformación se plasmase en un concepto, y del mismo modo es posible que algunos conceptos se creasen posibilitando nuevas realidades.

Y, sin embargo, existe una analogía entre la historia social y la historia conceptual a la que, para terminar, debo hacer referencia. Lo que acontece en la historia de forma concreta solo es posible debido a que las condiciones previas se repiten con regularidad a largo plazo. Subjetivamente, el acto de contraer matrimonio puede que sea único, sin embargo, en él se articulan estructuras repetitivas. Las condiciones económicas existentes al contraer matrimonio, que dependen de la variable producción de las cosechas o de las coyunturas, que se modifican a más largo plazo, o de la presión fiscal, que desangra mensual o anualmente el presupuesto familiar previsto (además de las prestaciones regulares de servicios de

la población campesina premoderna), solo ejercen su influencia debido a su repetición regular más o menos continuada. Lo mismo es válido para las implicaciones sociales al contraer matrimonio, que solo pueden comprenderse lingüísticamente. Las normas que rigen las costumbres, el marco legal y —eventualmente— la interpretación teológica solo están vigentes *in actu* en la medida en que estos ámbitos institucionales de integración se repiten en todos los casos. Y cuando se modifican lo hacen lentamente sin que sus estructuras de repetición se rompan por ello. Lo que se denomina «de larga duración» solo existe históricamente en la medida en que el tiempo concreto de los acontecimientos alberga estructuras de repetición cuya velocidad de transformación es distinta a la de los propios acontecimientos. La temática de la historia social consiste en esta interacción, definida de forma insuficiente mediante la «sincronía» y la «diacronía».

La correlación existente entre cualquier discurso concreto y el lenguaje previamente dado se define de forma análoga, pero no igual. Cuando se utiliza un concepto, por ejemplo, el de «matrimonio», nos encontramos con un conjunto de experiencias de matrimonios vigentes a largo plazo y almacenadas lingüísticamente que se han integrado en el concepto. Y el contexto lingüístico, que también está previamente dado, regula la amplitud de su significado. Con cada uso concreto de la palabra «matrimonio» se repiten las reglas basadas en el lenguaje que estructuran su sentido y su comprensión. Es decir, en este caso también son estructuras de repetición lingüísticas las que posibilitan, a la vez que limitan, el campo de acción del discurso. Toda modificación conceptual que se convierte en un hecho lingüístico se produce mediante una innovación semántica y pragmática que permite comprender lo antiguo de otro modo y sin la cual lo nuevo no podría comprenderse.

La historia social y la historia conceptual poseen distintas velocidades de transformación y se basan en estructuras de repetición diferentes. Por eso la terminología científica de la historia social depende de la historia de los conceptos para cerciorarse de las experiencias almacenadas lingüísticamente. Y por eso la historia conceptual debe remitirse a los resultados de la historia social para no perder de vista el hecho de que la diferencia entre una realidad pasada y sus testimonios lingüísticos nunca puede convertirse en algo supuestamente idéntico.

2

HISTORIA DE LOS CONCEPTOS Y CONCEPTOS DE HISTORIA

Hablar en Israel sobre historia conceptual (*conceptual history* o *history of concepts*), exige empezar con un homenaje a Richard Koebner. La lectura de su artículo «Semantics and historiography» de 1953 sigue siendo tan recomendable como el primer día. Sin entrar en las sutilezas lingüísticas, la gran experiencia acumulada de este historiador muestra en este artículo lo que las palabras son capaces de hacer, cómo controlan formas de comportamiento y cómo pueden provocar acciones. Pero también muestra cómo dependen de los intereses de los actores políticos y de los partidos. Las palabras y las acciones se influyen y potencian mutuamente. En su gran obra póstuma editada por Helmut Dan Schmidt *Imperialism. The Story and Significance of a Political Word* [Imperialismo. Historia y significación de un término político], Koebner expuso magistralmente lo productivo que es ese planteamiento[1]. Siguiendo un modelo pragmático anglosajón, expone cómo a lo largo de un siglo el significado del concepto «imperialismo» cambió significativamente en torno a una docena de veces sin que las generaciones posteriores fuesen capaces de percibirlo —a no ser que se hiciese una retraducción histórico-conceptual a contextos pasados—. Esto pone de relieve lo dependiente que era el uso lingüístico de las cambiantes divisiones partidistas, los conflictos, los intereses de clase y los prejuicios, del compromiso nacionalista o colonialista y de las ideas de amigo y enemigo de cualquier clase. El historiador capaz de hacer una exposición de este tipo no solo ilustra a los lectores, sino que contribuye al escepticismo. Esta idea es la que se extrae del trabajo semántico de Koebner. Este utiliza preferentemente

1. R. Koebner, «Semantics and Historiography»: *The Cambridge Journal* 7 (1953), pp. 131-134; Íd., *Imperialism. The Story and Significance of a Political Word 1840-1960*, ed. de H. D. Schmidt, Cambridge, 1964.

la historia conceptual en un sentido pragmático. La semántica aparece integrada en su uso argumentativo —hoy día se prefiere decir: discursivo—. Por tanto, las referencias a lo que llamamos el contexto son frecuentes, ya que sin él no puede captarse el significado de una palabra concreta. En este sentido Koebner puede contarse entre los predecesores de Pocock y Skinner.

Pero la historia conceptual de Koebner tiene también otro aspecto que lleva hasta su país de origen: Alemania. Como se sabe, el término «historia conceptual» procede de Hegel o, en cualquier caso, de su círculo. Hegel reprodujo de forma muy concreta, paso a paso, los movimientos y transformaciones del espíritu de Occidente, el «trabajo del concepto», como lo llamó en una ocasión. Dicho de otro modo: la historia de los conceptos no refleja de forma simple los intereses materiales o políticos, aunque también lo hace. La historia de los conceptos enseña más bien que en ella están contenidos los instrumentos propiamente lingüísticos que debe poseer quien quiere comprender su mundo o influir en él. Por tanto, estos conceptos también tienen una historia propia, inmanente al lenguaje. Esta tradición hegeliana o, si se quiere, idealista influyó sin duda en el método histórico-filológico que Koebner aprendió en Berlín, Breslau y Ginebra.

Koebner era un medievalista y como tal desarrolló un sentido especial para investigar el significado y el uso antiguo de las palabras. Cuanto más escasas son las fuentes, más necesario es exprimir como limones los pocos textos conservados para obtener de ellos testimonios de un mundo desaparecido. Siguiendo este principio, Koebner editó en 1922 un importante libro que versaba sobre los «Comienzos del municipio de la ciudad de Colonia»[2]. En él investigó el significado, sobre todo jurídico, que en el siglo XII tenían conceptos presentes en las fuentes tan centrales como *urbs*, *civitas*, *burgenses* o *cives*, y cómo pudieron transformarse en el conflicto que enfrentó a los ciudadanos con el arzobispo y la nobleza urbana. Koebner se dedicó, por tanto, a la historia social y constitucional, entonces predominantes en la medievalística, en el ámbito de una historia del derecho, especialmente bien dotada en términos de fuentes disponibles. Sin embargo, retrospectivamente al lector actual le sorprende que Koebner utilizase como concepto guía superior de la constitución republicana de la ciudad «comunidad nacional» [*Volksgemeinschaft*], que en realidad no era un concepto que apareciese en las fuentes, sino un concepto moderno de los siglos XIX y XX que proyectó en la Alta Edad Media[3]. Al hacerlo,

2. R. Koebner (ed.), *Die Anfänge des Gemeinwesens der Stadt Köln. Zur Entstehung und ältesten Geschichte des deutschen Städtewesens*, Bonn, 1922.

3. Véase la reseña de A. Koselleck en *Historische Vierteljahresschrift* 21 (1922-1923), pp. 349-354.

Koebner pensaba sobre todo en los componentes jurídicos que debían caracterizar un municipio republicano en el que los ciudadanos tenían los mismos derechos. Podemos estar seguros de que doce años después, cuando Koebner se vio obligado a emigrar a Palestina, no habría utilizado de la misma forma el concepto de «comunidad nacional». Fue precisamente este concepto el que, una vez incorporados supuestos criterios raciales, sirvió de consigna política para excluir a los judíos de la comunidad nacional. Si así se quiere, puede considerarse a Koebner como una víctima temprana de este desplazamiento semántico, que posibilitó y provocó la muerte de cientos de miles de ciudadanos alemanes y de millones de personas inocentes. Koebner debió de haberlo presentido cuando ya en 1934 emigró de Breslau a Jerusalén.

La existencia de una relación entre los conceptos (lingüísticos) y la historia (extralingüística) no puede refutarse seriamente. Trataré de aclarar esta relación en dos pasos: en primer lugar, me ocuparé de la historia de los conceptos; en segundo lugar, discutiré los conceptos de historia. Es evidente que ambos aspectos están íntimamente relacionados. A continuación formularé algunas propuestas con el fin de aclarar esta relación de reciprocidad.

1. HISTORIA DE LOS CONCEPTOS

Toda vida humana está constituida por experiencias, bien sean estas nuevas y sorprendentes o, por el contrario, de naturaleza repetitiva. Se necesitan conceptos para poder tener o acumular experiencias e incorporarlas vitalmente. Son necesarios para fijar las experiencias, que se diluyen, para saber qué sucedió y para conservar el pasado en nuestro lenguaje. Los conceptos son, por tanto, necesarios para integrar las experiencias pasadas tanto en nuestro lenguaje como en nuestro comportamiento. Solo cuando esta integración se ha llevado a cabo, se es capaz de comprender lo acontecido y puede que se esté en posición de enfrentarse a los retos del pasado. Es posible que en ese momento se pueda lograr también la capacidad de prepararse frente a acontecimientos futuros o frente a posibles sorpresas con el objetivo de impedirlas. Asimismo se será capaz de comunicar posteriormente lo que ha acontecido o de narrar la historia de las propias experiencias. En lenguaje kantiano: no hay experiencias sin conceptos y no hay conceptos sin experiencias. Este adagio también se puede considerar como un enunciado antropológico. Es aplicable a todas las personas y, en su aspecto formal, también a todas las culturas, lenguas y épocas con independencia de qué experiencias se han adquirido y qué conceptos se han desarrollado para posibilitar lingüísticamente el infinito número de experiencias pasadas y su recuer-

do, así como para poder reflexionar también sobre posibles experiencias futuras.

Comprender algo, ser capaz de concebirlo significa de un modo muy concreto que el uso del lenguaje hace del hombre un ser vivo poderoso. Y se sirve de él cuando se mueve, ve algo y lo oye, cuando recuerda o espera algo, en definitiva, cuando actúa y, por eso, al mismo tiempo piensa. En el mismo instante en que desplazamos nuestra atención de esta disposición general del ser humano al contenido de los conceptos, a las experiencias concretas y reales captadas mediante los conceptos, cuando las experiencias se integran en estos lingüísticamente, en ese momento comienzan los cambios. Y puede que nos veamos impulsados a empezar a narrar historias porque algo ha cambiado. Sin embargo, el cambio solo es comprensible cuando las condiciones generales, estructurales, de ese cambio se repiten. Solo sobre un fondo de condiciones repetitivas es posible registrar y captar las modificaciones. Con lo constante se alude a la estructura repetitiva de lo que Fernand Braudel denominó *longue durée*. En cuanto a su temporalidad, la *longue durée* no debe entenderse como un constante transcurso lineal de acontecimientos iguales, sino como la repetición continuada de condiciones similares en acontecimientos distintos[4]. Los acontecimientos siempre se diferencian unos de otros, pero sus condiciones previas y sus estructuras se repiten de forma más o menos continua. Esto es aplicable tanto a la dimensión histórico-conceptual de la historia como a la de la historia factual. La(s) historia(s) conceptual(es) puede(n) tematizarse como la transformación de los significados y de la pragmática solo en la medida en que se tiene en cuenta que un gran número de otros elementos permanecen iguales y que, por tanto, son repetitivos. Solo sobre el trasfondo de unas estructuras semánticas y pragmáticas repetitivas puede concebirse, percibirse y medirse la innovación y la transformación histórica en la semántica y la pragmática. De este modo, resulta evidente, por ejemplo, que solo con determinadas precondiciones hermenéuticas es posible la introducción de nuevos conceptos. Por consiguiente, solo puede comunicarse algo nuevo si se presupone que el oyente o el lector entienden todo o, al menos, casi todo. También quien aporta vocablos muy innovadores parte del hecho de que el resto se comprenderá, que en ese sentido ya se conoce con anterioridad. Es decir, la estructura fundamental repetitiva del lenguaje y de la comprensión, su estructura de repetición es la precondición de que pueda expresarse algo nuevo. Este es un aspecto central precisamente porque la estructura repetitiva de los significados previos, que ya se conocen y que, por así decirlo, se aceptan irreflexivamente, no llama la atención.

4. Véase R. Koselleck, *Studien zur Historik*, Fráncfort d.M., 2000, pp. 12 ss.

Al buscar, sobre el trasfondo de estas estructuras repetitivas, determinadas modificaciones, debe recordarse que en la historia algunos cambios se producen rápidamente, mientras que otros, por el contrario, lo hacen más lentamente. Hay distintas velocidades de transformación. Hay aceleraciones y ralentizaciones con distintos tiempos que se agolpan y que pueden provocar fricciones e incluso fracturas entre los estratos temporales de los acontecimientos concretos, por un lado, y de las estructuras repetitivas, por otro. Con ello, también pueden aparecer fricciones en el uso del lenguaje, en enunciados, en textos, en discursos y en sus significados. Puede que una palabra adquiera de repente algunos significados nuevos, mientras que las demás no lo hagan. Una parte de los significados sufre desplazamientos más rápidamente que el resto y puede que arrastre a su vez más desplazamientos. Cuando esta posibilidad se ha explicado teóricamente, es posible proceder de forma más precisa en el análisis y plantearse qué significados se mantienen iguales y cuáles no. Por ejemplo: si se investiga la etapa posterior a 1945, si se estudian las continuidades o discontinuidades histórico-lingüísticas e histórico-conceptuales características de este periodo, deberá prestarse atención al revisar las nuevas revistas creadas, como *Wandlung* o *Neue Sammlung*, a los residuos lingüísticos, estilísticos y semánticos procedentes de la época nacionalsocialista que aún eran habituales en ellos y a la relación, probablemente con muchas tensiones, que existía entre estos restos aún utilizados y la, por otro lado, fomentada reeducación liberal de la dicción y su conceptualización. La proclamación de lo nuevo revestido con viejas fórmulas. Este es un reto que se repite una y otra vez en la historia.

Permítanme ampliar nuestro planteamiento: desde las estructuras temporales de la historia —tanto de la historia conceptual como de la historia factual— a la relación de los conceptos con los estados de cosas que captan. Dicho de otro modo: ¿cómo se articula la relación temporal entre conceptos y estados de cosas? Sin duda, la clave de la historia conceptual radica en este punto. Ya que lo que puede y lo que debe concebirse se encuentra más allá de los conceptos. Toda semántica hace referencia a algo que se encuentra más allá de sí misma, aunque ningún campo de objetos puede concebirse y experimentarse sin la aportación semántica del lenguaje. Todas las teorías actualmente de moda que reducen la realidad exclusivamente al lenguaje olvidan que el lenguaje tiene y conserva dos facetas: por un lado registra —receptivamente— lo que es exterior a él, manifiesta lo que se le impone sin que esto último sea lingüístico, es decir, el mundo tal y como se presenta prelingüística y no lingüísticamente. Por otro lado, el lenguaje hace suyos —activamente— todos los estados de cosas y hechos extralingüísticos. Para que lo extralingüístico pueda conocerse, comprenderse y entenderse debe

plasmarse en su concepto. Como se dijo al principio: sin conceptos no hay experiencia y sin experiencia no hay conceptos.

El lenguaje es tanto receptivo como productivo, simultáneamente registra y es un factor de la percepción, de la comprensión y del saber. Ninguna realidad puede reducirse a su significado y estructuración lingüística, pero sin esa actividad lingüística no hay —en cualquier caso para nosotros— ninguna realidad. Esta diferenciación implica la obligación de considerar los dos aspectos de todo concepto. La semántica existe como método científico porque toda palabra puede tener una multiplicidad de significados que deben ajustarse a una realidad modificable. Y dado que un estado de cosas no puede plasmarse de una vez y para siempre en un mismo concepto, causa una pluralidad de denominaciones que deben ajustarse a su transformación. Por eso existe la onomasiología como método científico. Por tanto, ambos enfoques metodológicos, el enfoque semántico y el onomasiológico, son necesarios para poder analizar y describir la transformación histórica tanto de los conceptos como de la realidad a captar por los conceptos.

Como ha señalado Heiner Schultz, solo hay —en sentido estrictamente lógico— cuatro formas en que puede articularse la transformación correlativa de concepto y estado de cosas[5].

Primera: el significado de una palabra así como el estado de cosas captado permanecen iguales sincrónica y diacrónicamente.

Segunda: el significado de una palabra permanece igual, pero el estado de cosas se modifica. Se aleja del significado anterior. Por tanto, la realidad que está cambiando debe captarse y comprenderse lingüísticamente de nuevo.

Tercera: el significado de una palabra cambia, pero la realidad que antes captaba permanece igual. Por tanto, la semántica que ha cambiado necesita encontrar nuevas formas de expresión lingüística para ajustarse a la realidad.

Cuarta: los estados de cosas y los significados se desarrollan de forma completamente separada de modo que la relación que existía antes ya no se comprende. Solo el método histórico conceptual permite averiguar cómo y con qué concepto se plasmaba antes una realidad.

Desde un punto de vista estrictamente lógico, no hay más alternativas que estas cuatro posibilidades al escribir una historia conceptual. Sin embargo, como es habitual en la historia, empíricamente hay innumerables variantes de formas intermedias. A modo de aclaración, citaré algunos ejemplos.

En primer lugar, es extremadamente raro que el significado de las palabras y los estados de cosas se correspondan a largo plazo, y más aún

5. H. Schultz, «Begriffsgeschichte und Argumentationsgeschichte», en R. Koselleck (ed.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart, 1979, pp. 43-74.

lo es que se modifiquen uniforme y paralelamente. Sin duda hay un grupo importante de significados de palabras y de los estados de cosas correspondientes que no han cambiado a lo largo de siglos. Durante mucho tiempo esto fue válido para los conceptos que captaban la naturaleza y para el mundo de los campesinos y artesanos, es decir, para aquellos ámbitos que se caracterizaban por una constante repetición. No obstante, estos ámbitos también se modifican y diluyen cuando tienen lugar transformaciones económicas, sociales, políticas y mentales bruscas.

En segundo lugar, hemos conocido recientemente un ejemplo muy interesante para el caso de los conceptos que permanecen iguales mientras la realidad se ha modificado rápidamente. Para el marxismo soviético la fase superior del capitalismo era la última etapa previa a la revolución definitiva, que depararía a toda la humanidad libertad y autodeterminación. Entonces, el fascismo y el nacionalsocialismo —que surgieron después de la Primera Guerra Mundial de forma imprevista— se metieron en medio. De forma consecuente conceptualmente, pero factualmente falsa, ambos se redefinieron a partir de ese momento como la fase superior del capitalismo para no tener que abandonar las doctrinas revolucionarias redentoras. Finalmente, después de 1945, los Estados Unidos y sobre todo la República Federal de Alemania pasaron a considerarse como países con un capitalismo monopolista, agresivos y militaristas, es decir, fascistas por antonomasia. Este fue el medio de seguir aferrado a las antiguas categorías interpretativas, a los conceptos de una filosofía de la historia utópica. Esta retorcida interpretación de la realidad se tuvo que encajar de forma tan forzada que al final todo el edificio conceptual tradicional y dogmático se derrumbó de la noche a la mañana.

En tercer lugar, la transformación contraria puede exponerse mediante la historia de «revolución». El concepto se modifica, pero la sucesión de acontecimientos que diagnostica se repite de forma parecida. Hasta bien entrado el siglo XVIII el concepto de revolución indicaba una transformación que se repetía regularmente en el transcurso de las distintas historias constitucionales. Se vinculaba con las antiguas manifestaciones de la guerra civil. Mediante rebeliones, sublevaciones, traiciones, violencia y asesinato tras asesinato se producía una transformación de la constitución que nunca sobrepasaba el ámbito de lo humanamente posible, es decir, de una democracia, aristocracia o monarquía y de sus formas degeneradas. De este modo, «revolución» indicaba el retorno a largo plazo de lo idéntico, sin que nada en las sangrientas fases de guerra civil, que tenían lugar con cada transformación, cambiase. Sin embargo, a partir del siglo XVIII este concepto adquiere una dimensión completamente nueva. Desde la Ilustración y la Revolución francesa, «revolución» hace referencia a un proceso único y excepcional caracterizado por un poder decreciente que producirá un futuro completamente nuevo de au-

toorganización pacífica de los pueblos. El nuevo concepto de revolución ocultó, suprimió o desplazó el hecho de que, al igual que sucedía antes, estas revoluciones, interpretadas de forma progresiva, tenían que llevar a sangrientas guerras civiles. Surgió un concepto de revolución reinterpretado utópicamente que, cuanto más dejaba de lado conceptualmente y más rechazaba teóricamente la antigua repetición de las manifestaciones brutales y sangrientas de una guerra civil, más las provocaba. Por eso la realidad de la guerra civil pidió la palabra desde su segundo plano. El concepto se modificó desde finales del siglo XVIII, mientras que la realidad que hasta entonces designaba permaneció igual: a pesar de todos los programas utópicos, el asesinato, la violencia y la guerra se repitieron.

En cuarto lugar, la tensión existente entre el concepto y el estado de cosas referido mediante *Staat* [Estado] constituye un caso especialmente interesante sobre el desarrollo divergente de la historia de la palabra y de la historia factual. Escojo la historia conceptual alemana, que, partiendo con un retraso de cerca de cien años, alcanza a la historia conceptual y factual francesa para finalmente terminar separándose de ella. *Status* podía significar en la tradición latina, inicialmente una tradición común a toda Europa hasta entrado el siglo XVIII, *Stand* refiriéndose, en el sentido de *rank*, *honour*, *office*, *order*, o del *état* francés, a cada uno de los tres estamentos. *Status*, llamado también *Staat* en alemán y neerlandés, era un concepto que remitía a una sociedad plural, jurídicamente heterogénea y social y políticamente desigual. *Status* en el sentido de estamento significaba, por tanto, un grupo jurídicamente delimitable y excluible, que presuponía en el seno de la misma sociedad otros grupos igualmente delimitables y excluibles. La única característica que los estamentos tenían en común era su igual sometimiento al príncipe soberano, que intentaba concentrar en sus manos todo el poder.

La moderna administración del Estado surgió en la medida en que el príncipe fue capaz de hacer valer sus derechos y de desarrollar institucionalmente un ejército, los impuestos, la justicia y eventualmente también la Iglesia. La administración del Estado deshizo, niveló y anuló las diferencias estamentales, lo que dio lugar, mediante la imposición de una creciente igualdad legal, a la moderna sociedad de clases del siglo XIX.

Pido disculpas por este breve resumen lineal del desarrollo del Estado territorial alemán, pero he aceptado este modelo como abreviación de una historia factual de gran complejidad debido a que es válido para contrastar con él la historia conceptual de *status*. La historia de la formación del Estado no transcurre en la realidad en conformidad ni tampoco de forma paralela a la de la historia conceptual que se refiere a ella. Veamos los siguientes ejemplos:

1. Durante el siglo XVII, y prolongándose durante el siguiente siglo hasta bien entrado el XIX, *Staat* coincidió con *estamento* [*Stand*]. El esta-

miento del príncipe era su Estado. En el lenguaje de la teoría del derecho, heredera del derecho natural, se llevó a cabo en pocas décadas un giro de 180 grados. Estamento se convirtió entonces en un factor que obstaculizaba la formación del Estado: «Estado» y «estamento», dotados al principio con un contenido semántico idéntico, se convirtieron en conceptos rígidamente opuestos. Algo, por cierto, parecido al caso de «revolución» y «guerra civil» en la misma época.

2. *Status*, hasta entonces un concepto que se refería a una sociedad plural, se convirtió en un concepto fundamental y como *Staat* reclamó un derecho absoluto sobre cierto número de significados. En lugar del príncipe, el Estado mismo se convirtió en «soberano», el lugar del «jefe del Estado» lo ocupó el «Estado en general». El Estado concentró todos los derechos de soberanía relativos a la legislación, las finanzas, los impuestos, la escuela, la Iglesia y el ejército. Consideró ciudadanos del Estado a todos los que hasta entonces habían sido súbditos divididos en estamentos. Y todo esto en un territorio exactamente delimitado hacia el exterior. En esta medida, *Staat* se transformó en uno de los muchos singulares colectivos de la modernidad [*Neuzeit*], que agrupan de forma abstracta muchos significados.

3. El Estado unificado excluyó desde entonces todos los otros significados antes habituales de *Staat*, lo que contrasta con los Estados occidentales vecinos en los que aún hoy puede hablarse de *state of affairs* o de *état des choses*, expresiones que han desaparecido en alemán. Sin embargo, nada más convertirse *Staat* en un concepto fundamental, con una pretensión de exclusividad antipluralista, también pasó a ser cuestionado.

Nos encontramos así con un criterio general que caracteriza a un concepto histórico fundamental. *Staat*, como singular colectivo dotado de una gran complejidad, comparte esta característica con algunas docenas de conceptos fundamentales similares que se formaron en torno a 1800.

Staat se convirtió en un concepto insustituible, sin él la realidad social y política ya no podía ser aprehendida ni interpretada. Precisamente por esa razón fue cada vez más controvertido, ya que todos los partidos procedentes de los antiguos estamentos querían construir su propio Estado, llevar a cabo sus propios programas. Por eso el concepto de Estado, que antes era plural, volvió a diferenciarse, pero sin abandonar la pretensión institucional de exclusividad que había adquirido. Se convirtió en un Estado monárquico, un Estado social, un Estado cristiano, un Estado de derecho, un Estado-nación, un Estado del bienestar, un Estado popular, un Estado federal y en todo lo que podía y puede concebirse. Todas estas combinaciones de palabras, que han variado a lo largo de la historia y por las que en el ámbito empírico se ha luchado con dureza, se alimentan de la semántica del Estado «en general».

Podría discutirse si esta historia conceptual específicamente alemana es solo una reacción a una realidad previa o si la nueva concepción de Estado, ese producto de la filosofía de la historia idealista, imprimió su sello a la realidad. Lo que sí puede afirmarse con certeza es que este nuevo concepto general de Estado es insuficiente para dar cuenta de la variabilidad característica de la historia de los acontecimientos. Por otro lado, hay estructuras de repetición presentes en la sociedad administrada burocráticamente que solo pueden subsumirse de forma adecuada bajo el concepto fundamental y permanente de *Staat*.

Como primer resultado provisional tenemos que el significado de las palabras y su uso nunca tienen una relación de uno a uno con lo que llamamos realidad. Ambos, conceptos y realidades, poseen su propia historia y aunque es cierto que uno remite al otro, se modifican de forma distinta. Debe hacerse hincapié en que los conceptos y la realidad cambian a velocidades distintas, a veces es la conceptualización de la realidad la que va por delante de esta y otras veces es la realidad la que va por delante de la conceptualización.

Este hecho ha quedado patente con nuestra lista de ejemplos. Todos los conceptos tienen, como ya quedó claro en el caso del concepto de Estado, estratos diacrónicos de distinta profundidad. En el siglo XVIII, *status* = *Stand* tenía un significado excedente de siglos de antigüedad. La diversidad estamental de derechos, honores, privilegios, libertades, cargas u obligaciones incluida en este concepto procedía en general de lo que llamamos Alta y Baja Edad Media. El concepto iba cargado con un tesoro de experiencias, que se había acumulado a lo largo de diferentes épocas, aun cuando los estados de cosas a que se refería fuesen cada vez más criticados. En cualquier caso, inicialmente se trata de un *concepto de registro de experiencias* [*Erfahrungsregistraturbegriff*]. Un tipo de concepto que predominó en el lenguaje político, social y jurídico desde la Alta Edad Media hasta la Ilustración.

En el siglo XVIII se añadieron nuevos conceptos que ayudaron a los antiguos a transformarse en una nueva realidad. Se trata de los singulares colectivos antes descritos. De las libertades surge «la libertad»; del antiguo imperio, «la república federal» (*république fédérale*) —plasmada por Montesquieu y por Johannes Müller en ese concepto innovador—; de los progresos, «el progreso»; de las historias, «la historia». Todos estos conceptos fundamentales y otros análogos tienen en común que —en sentido temporal— ya no se basan solo en un conjunto de experiencias que reflejan. De hecho proyectan una transformación constitucional de carácter social, político y religioso. Nuestro concepto de «Estado» también participa de esta apertura al futuro. Se convierte en un *concepto generador de experiencias* [*Erfahrungsstiftungsbegriff*].

El Estado por antonomasia, el Estado en general como se puso de moda llamarlo durante la Revolución francesa, sobre el que reflexionaron teóricamente en profundidad los filósofos idealistas, adquirió pretensiones normativas con objetivos jurídicos y morales que solo se cumplirían en el futuro. El Estado auténtico era el que estaba por venir, el Estado del futuro.

Hay, por último, una tercera variante. Después de que durante mucho tiempo nuestro concepto registrase y preservase experiencias que le habían precedido, y después de la fase en la que incluyó en su significado la idea de un futuro nuevo, terminó por separarse completamente del contexto de las experiencias del presente: se convirtió en un concepto enriquecido con elementos utópicos, en un puro *concepto de expectativas* [*Erwartungsbegriff*]. En Fichte el Estado auténtico es el que educa a sus ciudadanos para ser autónomos, ciudadanos que una vez que hayan tomado toda la administración en sus manos harán prescindible todo Estado y, con ello, todo poder y coacción. La meta de este Estado es abolirse a sí mismo. Anticipa lo que posteriormente en Marx y Engels sería el dogma de la «supresión del Estado» en el futuro.

Con esto tenemos un segundo resultado de nuestro análisis: no solo todos los conceptos fundamentales son insustituibles, y por eso mismo polémicos, sino que también poseen una estructura temporal interna. Todo concepto fundamental contiene elementos de significados pasados en estratos situados a distinta profundidad y expectativas de futuro de distinta importancia. Con ello estos conceptos generan, en cierta forma en un proceso inmanente al lenguaje, un potencial de movimiento y de modificación temporal con independencia de su contenido de realidad. Los conceptos formados con el sufijo -ismo son representativos de los términos con una gran carga de innovación. La lista de estos -ismos es extensa. Comienza a principios del siglo XVIII con «patriotismo», que programa un amor a la patria inducido por un cosmopolitismo que supera todas las monarquías, y llega, pasando por «republicanismo», «democratismo», «liberalismo», hasta «socialismo» y «comunismo», así como a «nacionalismo», «fascismo» y «nacionalsocialismo». «Sionismo» también forma parte de esta serie y no solo lingüísticamente.

Todos estos conceptos de movimiento y de acción compartían la ausencia de experiencias acumuladas en el momento de su acuñación, a excepción de la disposición psíquica de sus usuarios. Solo en el transcurso de las luchas políticas se hicieron realidad, con distinto éxito, los diversos programas. En esta serie solo uno de los conceptos mencionados no ha sido hecho realidad por sus promotores y por quienes lo utilizan, como así reconocen, hasta el día de hoy: el comunismo. Hasta ahora sigue siendo un estricto concepto de expectativas.

Por consiguiente, puede establecerse una regla para los conceptos de movimiento de la modernidad: cuanto menores son las experiencias contenidas, mayores son las expectativas. Esta regla semántica de compensación ha impregnado internacionalmente todo nuestro vocabulario desde la Revolución francesa. Si volvemos la mirada hacia el pasado, observaremos que posee una herencia teológica, que se alimenta de la conocida repetición de las profecías no cumplidas, que cuanto menos reales se hacen, más fuerza adquieren. Orientada al futuro, nuestra regla de compensación presenta un exceso de potencial utópico capaz de estimular acciones nuevas constantemente, acciones que de hecho ha estimulado.

Sin embargo, hay que evitar reducir la historia real exclusivamente a la actividad de estos conceptos fundamentales. Además, debemos ser conscientes de la variedad de los conceptos realmente utilizados y del lenguaje hablado por los distintos estratos sociales, grupos, partidos y clases. Las clases bajas, afectadas por la obligación de pagar impuestos, de ir a la escuela y de hacer el servicio militar tendían a ver en el Estado más un déspota contemporáneo o un educador severo que un Estado situado en el futuro. También podía serlo, aunque profetizando lo contrario, el funcionario cultivado del siglo pasado o el partido como vanguardia del proletariado en este siglo: un tutor que se entromete en todas partes y que intenta reglamentarlo todo. Los grupos concretos de hablantes utilizan coloquialmente distintas líneas de significado de un concepto fundamental, pero sin prescindir del propio concepto fundamental, que es insustituible. Una palabra pierde la capacidad de representar un concepto fundamental cuando ya no es capaz de aglutinar lo suficiente las nuevas experiencias y de plasmarlas en un concepto común junto con las expectativas por cumplir. Lentamente desaparecerá de la circulación. Basta recordar que «élite» sustituye a «aristocracia», «agricultor» a «campesino», en ocasiones «obrero» a «trabajador» y «sociedad» a «Estado». Es evidente que de esta forma no se solucionan los problemas expresados en los conceptos, sino que solo se reformulan y redefinen. También lo es que detrás de estos cambios de denominaciones o formación de conceptos se ocultan problemas de tipo extralingüístico. Precisamente esta diferencia entre el concepto y el estado de cosas es la que una y otra vez provoca la transformación histórica y la que la regula.

Con ello tenemos un resultado de nuestra primera incursión. Mediante el lenguaje siempre se dice más o menos de lo que ha sucedido y sucede en la historia real. Y la historia siempre contiene más o menos de lo que puede expresarse mediante el lenguaje. Por eso la historia conceptual obliga a plantearse la cuestión relativa a los conceptos de historia.

2. CONCEPTOS DE HISTORIA

Hemos partido del supuesto de que entre los estados de cosas históricos y su aprehensión lingüística existe una tensión que reaparece constantemente y que lleva necesariamente a que toda historia escrita y, por tanto, fijada tenga que reescribirse.

Por esa razón la pregunta sobre los conceptos-guía que constituyen una historia concreta se plantea repetidas veces a lo largo de la historia y en cada ocasión recibe una nueva respuesta. Esta observación no nos hace caer en la trampa de la relatividad absoluta, solo demuestra que debido a las cambiantes experiencias históricas, constantemente se elaboran nuevos enfoques que obligan retroactivamente a reescribir las anteriores historias[6]. Esta reescritura no se lleva a cabo de forma arbitraria, sino científicamente y con el derecho de veto de las fuentes. Si bien las fuentes nunca nos dicen lo que debemos decir, sí nos impiden hacer afirmaciones arriesgadas que su contenido no permite, que sencillamente excluye como falsas.

Antes de pasar a ocuparme con el contenido de algunos conceptos posibles de historia, voy a permitirme hacer una pequeña observación metodológica. Es sabido que hay diversos y discutidos atributos de lo que en cada caso hace a una historia ser una historia. Para los enfoques que se pretenden materialistas el lenguaje carece de importancia en sí. Se lo degrada al nivel de simple instrumento de intereses dados, por ejemplo, de origen económico. Se convierte en un epifenómeno de fuerzas no lingüísticas. «El ser determina la conciencia». Un enfoque de este tipo puede ser perfectamente válido, ya que un análisis científico sociológico de un texto puede decirnos más de lo que el texto dice por sí mismo.

En el extremo opuesto de las interpretaciones posibles, se encuentra el llamado enfoque idealista, que lee del mismo modo todos los textos, ya sean documentos o exégesis, como formas de expresión del espíritu humano. Este enfoque también es válido, ya que permite —siguiendo a Hayden White[7]— plasmar toda la historia en sus descripciones historiográficas. De este modo la historiografía forma parte del sistema cultural de comunicación como uno más entre los distintos géneros literarios. Y así el lenguaje ya no es un instrumento, sino un factor activo, el único que decide sobre la realidad de una historia. Con ello la historia se plasma completamente en su forma lingüística.

6. Véase mi disertación «Erfahrungswandel und Methodenwechsel», en R. Koselleck, *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Fráncfort d.M., 2000, pp. 27-67 [trad. de D. Innerarity, *Los estratos del tiempo: estudios sobre historia*, Paidós, Barcelona, 2001].

7. H. White, *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*, Fráncfort d.M., 1991 [trad. de S. Mastrangelo, *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, FCE, México, 1992].

Voy a reforzar las dos posiciones extremas brevemente esbozadas atribuyéndoles el carácter de principios heurísticos del conocimiento. Una historiografía socioeconómica y otra basada en el análisis crítico de textos no tienen por qué excluirse necesariamente. Por el contrario, pueden estimularse recíprocamente. Sin embargo, ni el enfoque materialista ni el idealista pueden dar respuesta a nuestra cuestión inicial acerca de la diferencia, que constantemente se reproduce, entre la realidad histórica y su forma lingüística. El lenguaje es, por seguir utilizando esta pareja de enfoques opuestos, ambas cosas a la vez. Así que la pregunta acerca de lo que realmente es una historia debe formularse de otro modo. Decidir si la historia está fundamentalmente determinada económica, política, religiosa, mental, socialmente o por cualquier otro factor puede recibir una respuesta completamente diferente en función de las preferencias y experiencias de cada autor. En este caso no puede tomarse una decisión que excluya al resto de modelos explicativos. Pero lo que sí es seguro es que, planteada la alternativa metodológica acerca de qué debe primar, la propia respuesta será una decisión lingüística.

Sigue teniendo que tomarse una decisión articulada lingüísticamente relativa a qué factores o condiciones deben contar más: los lingüísticos o los no lingüísticos. El enfoque heurístico, bien sostenga que la historia se comprende mejor siguiendo los intereses económicos o bien mediante los modos de comportamiento mentales, fijados quizá lingüísticamente, ha de ser en primer lugar clarificado teóricamente, es decir, lingüísticamente. Siempre es posible ofrecer soluciones parciales o una combinación de respuestas tentativas, como especialmente les suele gustar hacer a los historiadores. Sin embargo, desde el punto de vista epistemológico es inevitable enfrentarse a la alternativa, que debe resolverse lingüísticamente, acerca de si la historia está determinada lingüística o extralingüísticamente.

La prioridad del lenguaje en la determinación de lo que es una historia es, por tanto, el resultado de una reflexión metodológica. En ningún caso se toma con ello una decisión previa sobre su contenido. La determinación del contenido a tratar en el proceso de investigación puede concentrarse precisamente en factores no lingüísticos: en los impulsos y deseos humanos, en las necesidades y en la escasez de los recursos para satisfacer esas necesidades, en los intereses económicos o en el deseo del poder político, en comportamientos rutinarios irreflexivos, en el condicionamiento geográfico de las acciones, en elementos que preceden a toda interpretación lingüística como el aire, la tierra o el mar, como los ríos, los desiertos o las montañas, como la nieve, las heladas, las tormentas, las inundaciones, las catástrofes naturales, el calor, la sequía y otras restricciones que sufre el ser humano como, por ejemplo, las enfermedades infecciosas, que pueden provocar la muerte antes de tiempo.

Una investigación puede igualmente centrarse en las condiciones y en los resultados estrictamente lingüísticos de las acciones, por ejemplo, en los pleitos, que pueden interrumpirse durante las guerras, pero que previamente han tenido lugar lingüísticamente. A este ámbito pertenecen las actas y los documentos legales, y para la historia de la religión o de la Iglesia son imprescindibles los textos teológicos, lo que no implica que necesariamente tengan la última palabra. Del mismo modo, la historia política constitucional tiene que utilizar las declaraciones lingüísticas de los implicados y sus textos normativos para comprender y describir la mayor rapidez o lentitud de los cambios.

Tucídides, el decano de nuestra historiografía política y antropológica, hizo de la alternativa entre una historia condicionada lingüística o extralingüísticamente el modelo fundamental de su trabajo: los asesinatos y las atrocidades, las enfermedades y la esclavización que se produjeron y que afectaron a las personas en las guerras y guerras civiles aparecen en sus capítulos narrativos. Sin embargo, lo que los hombres pensaron sobre esos sucesos, la forma en que expresaron sus tristes experiencias y las esperanzas que constantemente surgían en ellos se encuentran en los discursos y diálogos. Es en ellos en donde lo que ha sucedido, lo que pudo haber sucedido o lo que sucederá en el futuro se plasma en conceptos. Lo que actualmente se suele subsumir bajo la oposición de teoría y praxis, Tucídides lo redujo de forma más clara, inmediata y concreta a la anterior alternativa: por un lado, reflexiones y enunciados lingüísticos o dialógicos, por otro, hechos y omisiones, acciones y padecimientos. Con esta diferenciación hasta ahora no superada entre el lenguaje y el acontecer, entre el habla y la secuencia de acontecimientos llego al final de mis reflexiones.

Me voy a centrar ahora en los predecisiones lingüísticas, en las premisas conceptuales con las que deben investigarse, comprenderse y describirse las historias. Debo insistir una vez más, para prevenir cualquier ideologización fácil, en que con esto no se toma partido previamente a favor de una historia determinada solo lingüística o extralingüísticamente.

En primer lugar, es obligado hacer referencia a un hecho que en las lenguas occidentales derivadas del latín solo puede expresarse con dificultad: a saber, a la diferencia entre «Historia» [*Historie*] (*histoire*, *history*) e historia [*Geschichte*] (*the real events*). Se trata, de forma simplificada, de la oposición obvia entre *res gestae*, los *pragmata*, las acciones y los sucesos, por un lado, y de los relatos sobre ellos, de las narraciones históricas y de las historias, por otro. Esta oposición, que nosotros también utilizamos, fue hasta bien entrado el siglo XVIII evidente, y, sin embargo, ha desaparecido.

Si nos centramos en el ámbito lingüístico alemán, descubrimos que a finales del siglo XVIII se produjo una transformación sorprendente,

que llevó a un concepto completamente nuevo de historia. En primer lugar, la «historia» se condensa hasta formar un singular colectivo, que concentra en un concepto común todas las historias concretas del pasado y las posibles del futuro. Antes «historia» era un concepto plural que se refería a la suma de las historias concretas. Cada una de estas historias concretas tenía su propio actor —un príncipe, un país, etc.—. Estos sujetos eran el objeto de una narración o descripción del historiador, que redactaba sus Historias a partir de determinadas historias.

Por el contrario, el nuevo singular colectivo, que se formó lentamente, se convirtió en su propio sujeto. La historia comenzó, al igual que Dios, a actuar por sí misma y a hacerlo a través de los agentes individuales. De este modo, el nuevo concepto adquirió otro estatus, un estatus teórico que el antiguo plural «las historias» [*Geschichten*] nunca alcanzó antes. Heinrich Köster, un filósofo de Gießen, definió correctamente el nuevo concepto que había surgido: «*La historia* significa lo mismo que *teoría de la historia* o que *filosofía de la historia* o que *lógica de la historia*»[8]. Historia se convirtió en un metaconcepto. En otras palabras, el concepto no solo tematizaba los acontecimientos que tenían lugar empíricamente, sino que primordialmente se centraba en las condiciones de las historias posibles. En este sentido, la historia se convirtió en el sujeto de sí misma.

En segundo lugar, esa historia se convirtió al mismo tiempo en su propio objeto debido a que el concepto tradicional de historia en cierto modo fue absorbido por el singular colectivo. Aproximadamente desde 1780 «historia» podía significar también «Historia». La historia de los sucesos y el modo de investigarla y narrarla se plasmaron, por consiguiente, en un mismo concepto. Las condiciones en que se desarrollaba la acción y las condiciones de su conocimiento o, en otras palabras, las precondiciones extralingüísticas y las lingüísticas de toda historia se concibieron conceptualmente de forma conjunta. O si se prefiere, lo que se produjo fue, desde un punto de vista estrictamente histórico-lingüístico, una transformación transcendental anticipada: las condiciones de la realidad son simultáneamente las de su conocimiento.

Wilhelm von Humboldt hizo una aguda reflexión sobre esta convergencia. Citemos sus palabras: «Todo lo que actúa en la historia del mundo también se mueve en el interior de las personas». «El historiador digno de ese nombre debe describir cualquier acontecimiento como parte de un todo o, lo que es lo mismo, descubrir en cada uno de ellos la forma de la historia en general»[9].

8. H. M. G. Köster, «Historie», en *Deutsche Encyclopädie, oder Allgemeines Real-Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften*, 23 vols., 1778-1804, vol. 12, Fráncfort d.M., 1787, p. 660.

9. W. von Humboldt, *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers* [1821], en *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, Darmstadt, ³1980, pp. 585-606, aquí p. 590.

Se está cerca de vislumbrar en esta teoría de la convergencia un argumento circular estético. Todo historiador puede reencontrar de forma objetiva en su historia lo que subjetivamente ha introducido en ella. En consecuencia, las ideologías pueden penetrar sin freno en el terreno de las descripciones históricas, porque el todo presupuesto teóricamente se reconoce de forma descontrolada en cada uno de sus ámbitos concretos de investigación.

Voy a ahorrarnos ejemplos de esta clase de historiografía cortocircuitada ideológicamente. Se encuentran tanto en la llamada fase precientífica como en la llamada científica del gremio de historiadores. Quien permite que determinados intereses guíen el conocimiento debe saber que estos mismos intereses obstaculizan simultáneamente ese conocimiento. Solo voy a hacer referencia a la Historia alemana del siglo XIX que, con un alto grado de desarrollo histórico-crítico, buscó en el anterior milenio una historia del pueblo alemán, cuya formación como tal no se concibió, sin embargo, hasta el siglo XIX. La ciencia no protege del error.

Por otro lado, la ciencia es capaz de establecer unas barreras metodológicas que eviten juicios precipitados. Una de estas barreras es la diferenciación histórico-conceptual entre lenguaje e historia, dos ámbitos que nunca podrán llegar a una correspondencia mutua. La historia siempre es más o menos de lo que lingüísticamente se dice sobre ella; del mismo modo el lenguaje siempre dice más o menos de lo que se encuentra en la historia real.

3

HISTORIA CONCEPTUAL

Desde la década de los años cincuenta, «historia conceptual» remite a un campo de la investigación histórica para el que el lenguaje no es un epifenómeno de la llamada realidad («El ser determina la conciencia», Karl Marx), sino una irreducible instancia metodológica última sin la que no puede tenerse ninguna experiencia ni conocimiento del mundo o de la sociedad[1]. Para la historia conceptual, la lengua es, por un lado, un indicador de la «realidad» previamente dada y, por otro lado, un factor de esa realidad. La historia conceptual no es «materialista» ni «idealista», se pregunta tanto por las experiencias y estados de cosas que se plasman en su concepto, como por cómo se comprenden estas experiencias y estados de cosas. En este sentido, la historia conceptual vincula la historia del lenguaje y la historia factual. Una de sus tareas consiste en el análisis de las convergencias, desplazamientos y discrepancias en la relación entre el concepto y el estado de cosas que surgen en el devenir histórico.

Conceptos como «Estado» son más que simples significados; comprenden muchos significados individuales (territorio, frontera, ciudadanía, justicia, ejército, impuestos y legislación), los aglutinan en un compuesto superior y se refieren a sistemas filosóficos, formaciones políticas, situaciones históricas, dogmas religiosos, estructuras económicas, clasificaciones sociales, etc. Cuando esta clase de conceptos se vuelven insustituibles o no intercambiables, se convierten en conceptos fundamentales sin los que no es posible ninguna comunidad política y lingüística. Simultáneamente, son polémicos porque distintos hablantes quieren imponer un monopolio sobre su significado. Siguiendo con nuestro ejemplo, vemos

1. G. Stedman Jones, *Klassen, Politik, Sprache* [1983], Münster, 1988; H. White, *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen* [1978], Stuttgart, 1986.

cómo se añaden entonces determinaciones parcialmente excluyentes: Estado se entiende como Estado de derecho, nacional, del bienestar, Estado del *Führer*, aristocrático, etc. Ser insustituible y, por tanto, polémico es lo que diferencia a los conceptos fundamentales de gran complejidad del resto de conceptos. Cada concepto fundamental encierra un potencial histórico de transformación.

De esto se sigue que los conceptos fundamentales no deben vincularse a ideas o cuestiones atemporales, aunque puedan aparecer estratos de significado recurrentes. Primordialmente, la historia conceptual se pregunta por cuándo, dónde, por quién, para quién y cómo se conciben determinadas intenciones o estados de cosas. La historia conceptual siempre se pregunta por los desafíos excepcionales en los que se condensan lingüísticamente respuestas conceptuales en el uso concreto del lenguaje. Todos los conceptos no solo tienen significados sincrónicos peculiares, también están ordenados a la vez diacrónicamente. Aun retóricamente regulados, en la *pragmática* los conceptos agudizan su significado particular para conseguir la aprobación. En la *semántica*, por el contrario, hay grabadas experiencias, a menudo centenarias, que enriquecen la fuerza expresiva de un concepto tanto como lo limitan. Por último, en la *sintaxis* y en la *gramática* el espacio para el uso de un concepto se circunscribe a largo plazo de forma repetitiva, modificándose lentamente[2]. Según cómo se aborde la cuestión, en toda historia conceptual la sincronía y la diacronía se entrelazan de distintas formas, pero nunca son aislables.

Por eso, todos los conceptos poseen una estructura temporal. En función de la cantidad de contenidos de experiencia que se han acumulado en el concepto y en función de cuántas expectativas innovadoras incluye, un concepto tendrá distintas valoraciones temporales. Hay conceptos orientados al pasado, que conservan grabadas experiencias antiguas y que se cierran frente a cambios en su significado, y conceptos que anticipan el futuro. Anticipaciones que evocan un futuro nuevo o distinto, hablando terminológicamente: conceptos de experiencias, expectativas, movimiento, futuro, etcétera.

Toda historia conceptual también necesita investigar interdisciplinarmente la escala de los distintos entrelazamientos sincrónicos y diacrónicos[3]. La metafórica y la retórica pertenecen asimismo en el nivel histórico-lingüístico a la investigación, así como el aprovechamiento de las historias factuales del derecho, la teología, la filosofía, la economía, etc., cuya respectiva importancia varía en función de la situación o te-

2. E. Coseriu, *Synchronie, Diachronie und Geschichte*, Múnich, 1974 [orig.: *Sincronía, diacronía e historia*, Gredos, Madrid, 1958].

3. G. Scholtz (ed.), *Die Interdisziplinarität der Begriffsgeschichte*, Hamburgo, 2000.

mática histórica. La antigua idea hermenéutica, que también era historia conceptual y según la cual la historia no podía evitar reflexionar sobre el estatus lingüístico de su metodología y de sus resultados con el fin de saber de qué hablaba, será denominada de forma aparentemente innovadora, a partir de una evolución en los Estados Unidos de principios de los años setenta [del siglo XX], como *linguistic turn*.

La historia conceptual ha sido criticada en la medida en que servía de marco teórico del proyecto *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (ed. de Otto Bruner y otros, 9 vols., 1972-1997). Rolf Reichhardt, entre otros, ha hecho hincapié en la inclusión en el *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820* (20 números desde 1985) de fuentes simbólicas y de fuentes ordenadas cronológicamente, recogiendo así la crítica a la hipótesis de que es posible investigar los conceptos como condensaciones lingüísticas independientes muy complejas[4]. A esta crítica se opone el que todo concepto *eo ipso* está relacionado con su contexto. En concreto, sin «contraconceptos», conceptos superiores e inferiores, conceptos anexos y conceptos adyacentes, no es posible analizar ningún concepto. Cada uno remite obligatoriamente a unidades textuales mayores sin por eso perder su estatus de premisa necesaria para el pensamiento de procesos semióticos sobre los que ha de discutirse. Especialmente los conceptos paralelos obligan a formular junto a cuestiones semasiológicas sobre los significados delimitables de un término cuestiones onomasiológicas relativas a las distintas denominaciones de estados de cosas similares. El paso al llamado análisis del discurso se produce, por tanto, automáticamente. Los conceptos siempre están integrados en redes conceptuales. De lo que se trata es de saber el grado de precisión con el que se analizan los conceptos: si se analiza la diacronía o sincronía de los conceptos, si las unidades textuales mayores se analizan según frases, párrafos, capítulos, libros y los correspondientes textos que las contradicen, o si el vocabulario lingüístico fáctico o virtual se investiga en conjunto con los correspondientes equivalentes de otras lenguas. Si quiere comprenderse la historia, ninguna ampliación o limitación de la investigación puede ignorar la actividad creadora de sentido y progresiva de los conceptos en su transformación.

Hay una aporía permanente que obliga a una constante reflexión y reescritura: la historia siempre es más o menos de lo que concep-

4. D. Busse, *Historische Semantik*, Stuttgart, 1987; H. Lehmann y M. Richter, *The Meaning of Historical Terms and Concepts*, Washington, 1996; K. Palonen, *Die Entzauberung der Begriffe. Das Umschreiben der politischen Begriffe bei Quentin Skinner und Reinhart Koselleck*, Münster, 2004.

tualmente puede decirse sobre ella. Del mismo modo que la lengua siempre produce más o menos de lo que está contenido en la verdadera historia[5]. El *Archiv für Begriffsgeschichte*, que se publica desde 1955, y el *History of Political and Social Concepts Group*, fundado en Londres en 1998, tienen, por tanto, una importante labor por delante[6].

5. R. Koselleck, «Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte», en C. Dutt (ed.), *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*, Heidelberg, 2003, pp. 3-16. Véase *supra* «Historia de los conceptos y conceptos de historia», pp. 27-43.

6. Desde 2005 se publica semestralmente *Contributions to the History of Concepts*, ed. de J. Ferres, Jr. (IUPER, Brasil) y S. Chignola (Unversidad de Padua, Italia).

4

SOBRE LA ESTRUCTURA ANTROPOLÓGICA Y SEMÁNTICA DE *BILDUNG**

In memoriam *Carl Dahlhaus*

ADVERTENCIA PRELIMINAR

Bildung no es instrucción [*Ausbildung*] ni presunción [*Einbildung*]. A este respecto el uso conceptual contemporáneo establece límites claros. La cultura no se reduce a sus prerrequisitos institucionales: ser solo el resultado de la instrucción; ni tampoco se desvanece en términos psicológicos o desde la crítica ideológica: ser solo la presunción de personas supuestamente cultas. Desde el punto de vista del uso lingüístico, el concepto de *Bildung* presenta una resistencia característica. Quien simplifica *Bildung* hasta dejarla en instrucción o la desenmascara como presunción se presenta a sí mismo desde esa perspectiva crítica como una persona culta. Evidentemente, al concepto de *Bildung* le es inherente una tensión productiva que consiste en su capacidad de estabilizarse una y otra vez mediante su utilización autocrítica. No puede explicarse de otro modo su uso constante a lo largo de doscientos años y su continua recuperación a través de múltiples fricciones.

Este hecho planteaba un reto para el grupo de trabajo de historia social moderna cuando centró su atención en el fenómeno del *Bildungsbürgertum* [burguesía cultivada]. Entre los historiadores sociales existe el consenso general, si bien vago, sobre el hecho de que la cultura moderna se desarrolló junto con la formación social que podemos denominar «burguesía» [*Bürgertum*]. «¿De dónde ha venido la más bella educación / si no ha sido del burgués?» Esta pregunta, que Goethe responde en

* Se ha optado por mantener la forma original del término *Bildung* y de los sintagmas que lo incorporan debido a la imposibilidad de encontrar un equivalente en castellano que aglutine la pluralidad de sentidos presente en la voz alemana. Escoger un término español de entre los posibles —creación, forma, instrucción y cultura, entre otros— supondría menoscabar la riqueza semántica del concepto. (*N. del T.*)

su misma formulación[1], es, desde la perspectiva del *Bildungsbürgertum*, también la que se planteaba el grupo de trabajo. Solo que la respuesta ya no es tan clara como hace doscientos años. Consciente de las implicaciones metodológicas, el grupo de trabajo aceptó unos desafíos, que se han plasmado en los cuatro volúmenes sobre el *Bildungsbürgertum*[2].

En el concepto compuesto de *Bildungsbürgertum* están presentes todas las dificultades metodológicas que es necesario clarificar para delimitar el campo de investigación. Es evidente que el concepto de *Bildungsbürgertum* no puede explicarse solo mediante *Bildung* ni, por el contrario, reducirse al elemento burgués: ambos procedimientos llevan a argumentos circulares o a afirmaciones tautológicas que pegan dos tipos distintos de conceptos en lugar de separarlos analíticamente. Empíricamente es evidente, por ejemplo, que la *Bildung* no se restringe a las clases burguesas. También la nobleza y las clases no burguesas fueron o son portadoras de *Bildung* y tuvieron contacto con ella de diversas formas. Por otro lado, determinar qué es la burguesía resulta extremadamente complejo. Desde un punto de vista social, político y económico, puede adscribirse a distintos contextos, que abarcan desde la sociedad burguesa/civil —a partir de Aristóteles— hasta la vida asociativa y la sociabilidad informal, pasando por el Estado nacional y por las características propias de estamentos o de clases sociales concretas. *Bildung* no puede en ningún caso ser el rasgo dominante, sino a lo sumo uno más entre otros. Para clarificar concretamente qué fue el *Bildungsbürgertum*, cómo surgió y en qué medida existe actualmente, es necesaria la separación analítica del concepto compuesto. La precaria composición de dos rasgos heterogéneos —en cualquier caso, la formación de la palabra *Bildungsbürgertum* se produjo retrospectivamente en los años veinte del siglo XX[3]— debe desagregarse para poder fundamentar teóricamente y aclarar históricamente sus distintas adscripciones. Como fenómenos históricos *Bildung* y burguesía no son coincidentes.

Las reflexiones que siguen a continuación sirvieron de introducción al volumen que tematizó el concepto de *Bildung*. Desde una perspectiva diacrónica se intentó averiguar el surgimiento del concepto y su posible

1. J. W. Goethe, *Zahme Xenien* IX, *Sämtliche Werke* (SW), vol. 2: *Gedichte*, ed. de K. Eibl, Fráncfort d.M., 1988, p. 744. Goethe agregó astutamente un verso que normalmente no se cita: «Pero si el caballero y el campesino se unen / Entonces harán sufrir a los *Bürger*». El contexto remite claramente al *ständisches Stadtbürgertum* [burguesía urbana estamental] del que procedía el propio Goethe, no al que posteriormente se llamó *Bildungsbürgertum*.

2. *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, vol 1: W. Conze y J. Kocka (eds.), *Bildungssystem und Professionalisierung in internationalen Vergleichen*, Stuttgart, 1985; vol. 2: R. Koselleck (ed.), *Bildungsgüter und Bildungswissen*, Stuttgart, 1990; vol. 3: M. R. Lepsius (ed.), *Lebensführung und ständische Vergesellschaftung*, Stuttgart, 1992; vol. 4: J. Kocka (ed.), *Politischer Einfluß und gesellschaftliche Formation*, Stuttgart, 1989.

3. U. Engelhardt, «*Bildungsbürgertum*». *Begriffs- und Dogmengeschichte eines Etiketts*, Stuttgart, 1986, p. 186.

final. De un modo sistemático se investigaron los ámbitos vitales en los que se cultivaba el patrimonio cultural [*Bildungsgut*] y el conocimiento de la cultura [*Bildungswissen*]. Por tanto, se prestó atención a la filosofía, a la teología y a la religión, al judaísmo, a las ciencias del espíritu y a las naturales, a las artes, a la literatura y a la música y, por último, especialmente a la pedagogía. Teniendo en cuenta la temática sociohistórica del grupo de trabajo era importante —sin aspirar a la totalidad— clarificar el concepto de burguesía lo suficiente como para hacer visibles los puntos de conexión que hiciesen posible encontrar vínculos políticos o sociales.

En el primer volumen se estudiaron desde una perspectiva internacional comparada los procesos que institucionalizaron la *Bildung* como instrucción. En él se trataba la profesionalización que reguló las carreras académicas de las antiguas facultades y las de las nuevas ciencias naturales. El control autónomo por especialistas, garantizado por el Estado, de los sistemas de exámenes y la existencia de las corporaciones independientes de las universidades, así como de las asociaciones, permitió a los titulares de la patente de la *Bildung* crear carreras y organizaciones profesionales en las que la *Bildung* se transformó en instrucción de una forma que posibilitó la obtención de privilegios de clase o neoestamentales. Con independencia de en qué se había convertido la burguesía del siglo XIX, las funciones que cumplían los «privilegios» de profesiones concretas se mantuvieron en vigor en el marco de la organización de la sociedad civil/burguesa. Las oposiciones y las oportunidades de lograr un trabajo no se regularon solo a través del libre mercado, sino que sirvieron para separar a las élites de funcionarios con una administración propia de otros agentes de la sociedad.

En el tercer volumen se tematizaron las formas internas de socialización —el matrimonio, la familia, la sociabilidad y las asociaciones— mediante las cuales la burguesía adquirió una identidad específica, incomprensible sin una mínima relación común con la *Bildung*.

El último volumen analizaba las funciones políticas y sociales de la burguesía, que implícita o explícitamente podían fundamentarse en su *Bildung*, en contraposición, por ejemplo, con la burguesía dedicada a los negocios o la llamada pequeña burguesía. Ambas podían participar del conocimiento y del patrimonio cultural, pero no se definían a sí mismas a partir de este saber.

En primer lugar, hay que partir del hecho de que *Bildung* —al igual que Ilustración o religión— no es primordialmente un concepto social. Se puede describir a quienes siempre hablan de *Bildung* como un grupo social, pero una persona cultivada difícilmente se definiría así. Un empresario o un zapatero, un profesional liberal, un párroco, un trabajador o un funcionario a sueldo del Estado pueden aceptar esas denominaciones circunscritas social y económicamente; sin embargo, con ello nada se

ha dicho sobre su *Bildung*. De hecho, *Bildung* adquiere su perfil histórico solo en la medida en que pasa a formar parte de determinadas funciones sociales o políticas. Sin un contexto de funciones sociales la *Bildung* no podría surgir ni preservarse. Sin embargo, de ahí no se sigue que *Bildung* pueda reducirse a grupos de intereses o a actores concretos. El término *Bildung* ejerce influencia, es un genuino factor histórico. Como en el caso de Ilustración o de religión es más que un mero epifenómeno de fuerzas sociales. Es cierto que *Bildung* también puede definirse como «posesión», sin embargo, posesión no puede definirse como *Bildung*.

Bildung implica una forma particular de comportamiento y de conocimiento que se potencia a sí misma y que para poder desarrollarse depende de unas condiciones económicas y políticas. No obstante, no puede derivarse causalmente sin más de esas condiciones. Si se utilizan determinaciones causales, podría afirmarse con la misma plausibilidad que *Bildung*, al menos en el siglo XIX en Alemania, tuvo una influencia decisiva en la historia económica y política. La separación analítica entre *Bildung* y burgués sirve, por tanto, para evitar argumentos circulares causales y posibilitar así la relación entre factores heterogéneos que se condicionan mutuamente.

1. ACLARACIÓN HISTÓRICO-CONCEPTUAL

Bildung es una palabra específicamente alemana, lo que dificulta enormemente encontrar equivalentes en otras lenguas. Por eso son necesarias las recepciones textuales o complicadas perífrasis en las lenguas vecinas para aclarar lo que significa *Bildung*. Si se traduce *Bildung* por *education* en inglés o en francés, el aspecto de la instrucción cobra excesiva relevancia, un aspecto que precisamente el concepto de *Bildung* en el sentido de *Selbstbildung** excluye. *Self-education* es una palabra artificial y se acerca al sentido de «autodidacta». La palabra *self-formation* acuñada por Shaftesbury, que influyó poderosamente en el concepto alemán de *Bildung* en el siglo XVIII, quizá sea la que más se acerca a nuestro contenido semántico. También Disraeli habló en su novela autobiográfica, retraduciendo en cierto modo el concepto *Bildung* de Goethe, de su *individual experience of self-formation*[4]. La traducción de Bruford *self-cultivation*[5]

* Similar a «autoformación». (*N. del T.*)

4. Earl of Beaconsfield, Contarini Fleming, *A psychological romance*, Londres, s.a., 1832, vol. 2, p. v, citado en W. Vosskamp, «Der Bildungsroman in Deutschland und die Frühgeschichte seiner Rezeption in England», en J. Kocka (ed.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert*, Múnich, 1988, vol. 3, p. 279.

5. W. H. Bruford, *The German Tradition of Self-Cultivation. «Bildung» from Humboldt to Thomas Mann*, Cambridge, 1975.

parece, por el contrario, una sutil ironía. Si se traduce por *civilisation* en inglés o en francés, el elemento activo queda expresado perfectamente, es decir, *Bildung* no es un estado, sino que se refiere a un comportamiento activo y define ámbitos de actividad social. Sin embargo, en el campo conceptual occidental de *civilisation* hay un antiguo contenido europeo que procede de la *societas civilis*, de la sociedad burguesa, que a partir del siglo XVIII adquirió una fuerza política renovada y que en el concepto alemán de *Bildung* solo se encuentra fragmentariamente; en cualquier caso, no constituye el eje central de su significado. Richard Wagner pudo incluso utilizar *Bildung* y civilización —dirigido contra París después de Königgrätz— como conceptos opuestos[6]. Si, por el contrario, *Bildung* se traduce por *culture* en nuestras lenguas vecinas, quizá se solapen los campos de significado, pero cultura hace referencia, como en alemán, a la suma de las actividades comunitarias y a sus productos —concebidos en contraposición al concepto de naturaleza—, en primer lugar a los materiales y después a los espirituales. En este proceso se pierde lo que constituye el criterio de diferenciación específico en el uso lingüístico alemán, que consiste en atribuir la *Bildung* también a disposiciones naturales, y sobre todo en el hecho de que con este término se caracteriza una actividad individual que solo puede obtenerse mediante la autorreflexión.

El concepto alemán de *Bildung* se caracteriza por refundir el sentido de una educación [*Erziehung*] procedente del exterior, todavía inherente al concepto en el siglo XVIII, en una pretensión de autonomía que consiste en apropiarse personalmente del mundo. En este sentido, *Bildung* se diferencia de forma fundamental de *education*. En segundo lugar, el concepto alemán de *Bildung* se caracteriza por no referir ya el ámbito de la comunicación social a la *societas civilis* concebida políticamente, sino a una sociedad que primordialmente se concibe mediante la diversidad de la *Bildung* que le es inherente. En este sentido, el concepto de *Bildung* se diferencia de *civility* y *civilisation*. Por último, el concepto alemán de *Bildung* se caracteriza por vincular las actividades culturales de la comunidad, a las que por supuesto también se refiere, a una reflexión personal interior sin la que no podría haber una cultura social.

Estas toscas diferenciaciones, que aproximadamente desde 1800 delimitan nuestro uso lingüístico frente al uso lingüístico occidental, dan cuenta de un interesante estado de cosas que llega hasta el presente. La sustitución del latín, al principio la lengua común de una Europa a la que posteriormente se ha llamado un orbe erudito, se pro-

6. R. Wagner, «Deutsche Kunst und Deutsche Politik» (1867-1868), en *Dichtungen und Schriften*, ed. de D. Borchmeyer, Fráncfort d.M., 1983, vol. 8, pp. 247 ss., basándose en Constantin Frantz. Véase la historia conceptual de J. Fisch, «Zivilisation und Kultur», en O. Brunner *et al.* (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 7, Stuttgart, 1992.

duce con ritmos que varían completamente en función de los distintos países. En las lenguas romances se conservan los conceptos fundamentales latinos, aunque hayan pasado a formar parte sin brusquedades de la lengua vernácula. En Inglaterra, debido a la temprana superposición normanda, tiene lugar la misma continuidad. Esta observación es válida para todos los equivalentes mencionados: *culture*, *civilisation*, *education*, pero también para *formation* o *instruction*, conceptos de los que el concepto alemán *Bildung* se separó claramente en el siglo XIX. «Cultura» tuvo primero que germanizarse (por Leibniz y Pufendorf), lo mismo que «civilización», para poder ser utilizado como un concepto central, mientras que en las lenguas nacionales procedentes del latín esa transformación tuvo lugar de forma paulatina. La referencia de *civility* y de *civilisation* al pasado, al *civis*, al ciudadano político de la *civitas*, se conservó en Occidente de forma casi ininterrumpida, mientras que *Bildung* en alemán no hace referencia de la misma forma al ciudadano [*Bürger*] alemán. Establecer una relación semejante resultaba muy artificial en la medida en que «ciudadano» en alemán se refiere en primer lugar al ciudadano de una ciudad [*Stadtbürger*], poseedor de privilegios estamentales, que poco tenía que ver con *Bildung* y nada con el *citoyen* francés. Desde la Ilustración *civilisation* tenía en Occidente el matiz de «ciudadanización/aburguesamiento» [*Verbürgerlichung*], de modo que el concepto de *Bildungsbürgertum* no fue necesario o tal vez posible.

La división del latín como lengua común en Europa en lenguas nacionales capaces de teorización y conscientemente reflexivas se desarrolló, por tanto, siguiendo caminos completamente distintos. Mientras que en Occidente se transformaban sin brusquedades contenidos lingüísticos preexistentes, siendo el resultado de esta transformación deudor de la latinidad, en alemán se tenían que incorporar palabras extranjeras o estilizar conceptualmente palabras genuinamente alemanas y, así, hacerlas capaces de teorización y reflexión. *Bildung* es uno de esos conceptos específicamente alemanes cuyo contenido y extensión semántica no coinciden con los conceptos occidentales, del mismo modo que tampoco el otro concepto fundamental alemán «historia» [*Geschichte*] era congruente en torno a 1800 con los conceptos occidentales de *histoire* o *history*. *Bildung* e historia, dos conceptos fundamentales de la lengua alemana, que remiten el uno al otro, se habían alejado tanto en el último tercio del siglo XVIII del contexto lingüístico europeo que pueden considerarse una contribución genuina a la aprehensión lingüística de la experiencia en la Europa revolucionaria. Ambos conceptos son singulares colectivos en los que se ha plasmado conjuntamente la reflexión como condición de acciones posibles y las propias formas de acción. La historia es el ámbito en el que tienen lugar tanto las acciones reales como su reflexión histórica. *Bildung* no es una forma previamente dada que

haya que realizar, sino un estado procesual que mediante la reflexividad se modifica de forma constante y activa. *Bildung* es tanto el proceso de producción como el resultado de lo producido[7].

Bildung e historia —al igual que «espíritu» [*Geist*]— han adquirido un rango especial, debido a que son conceptos con una impregnación filosófico-transcendental o, mejor dicho, conceptos que han puesto en marcha una reflexión filosófico-transcendental. A lo largo del siglo XIX ambos remiten uno a otro y se refuerzan recíprocamente de forma creciente. A partir de Herder, la historia sin *Bildung* y la *Bildung* sin historia no son comprensibles. *Bildung* solo puede fundamentarse —como actividad y reflexión simultáneamente— en la evolución diacrónica. Es, por tanto, histórica. Y la historia, como espacio de acción diacrónico, solo se lleva a cabo mediante actores que se autodeterminan reflexivamente, que constantemente se constituyen en formas nuevas y que a la vez son conscientes de estos procesos. Si se atiende a su propio contenido lingüístico, ninguno de estos dos conceptos es específicamente burgués en el sentido de la burguesía alemana tal y como esta se articuló política y socialmente. Ni *Bildung* ni historia lograron en alemán —como tampoco «espíritu»— ese grado de concreción política y social que adquirieron *civilisation* o *révolution* y *république*, que en francés poseían un carácter de apelación directa capaz de articular y hacer realidad reivindicaciones específicamente burguesas.

Una mirada retrospectiva a la historia del concepto alemán de *Bildung* confirma esta apreciación[8]. El concepto alemán de *Bildung* se caracteriza precisamente por no haber sido concebido en un sentido específicamente burgués o político, sino en un sentido primordialmente teológico. Esta apreciación puede interpretarse en un sentido ideológico-crítico. En primer lugar, el concepto habla por sí mismo. La palabra alemana *bilden* posee un significado activo, a saber, el de crear y dar forma, que se aprehende, por ejemplo, en la obra de un alfarero. Un significado este que también se transfirió a la creación espiritual. Sin

7. J. W. Goethe, *Ideen über organische Bildung* (1806-1807), SW, vol. 24, *Schriften zur Morphologie*, ed. de D. Kuhn, Fráncfort d.M., 1987, p. 392.

8. Acerca de la historia conceptual: H. Weil, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, Bonn, 1930, ^{2}1967; I. Schaarschmidt, *Der Bedeutungswandel der Worte «bilden» und «Bildung» in der Literaturepoche von Gottsched bis Herder*, tesis, Elbing, 1931, reed. en *Zur Geschichte des Bildungsbegriffs*, ed. de W. Klafki, Weinheim, 1965; H. Schilling, *Bildung als Gottesbildlichkeit. Eine motivgeschichtliche Studie zum Bildungsbegriff*, Friburgo d.B., 1961; E. Lichtenstein, *Zur Entwicklung des Bildungsbegriffs von Meister Eckhart bis Hegel*, Heidelberg, 1966; Íd., «Bildung», en J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basilea/Stuttgart, 1971, vol. 1, pp. 921-937; R. Vierhaus, «Bildung», en O. Brunner *et al.* (eds.), *Geschitliche Grundbegriffe*, vol. 1, Stuttgart, 1972, pp. 508-551; G. Buck, *Rückwege aus der Entfremdung, Studien zur Entwicklung der deutschen humanistischen Bildungsphilosophie*, Paderborn/Múnich, 1984.

embargo, en el contexto teológico la expresión remite también desde el siglo XIV a un significado más bien pasivo, un significado en cualquier caso recibido que se fundamenta en la teología de la creación. «Dios creó al hombre a su imagen»[9]. De aquí se sigue la posibilidad de la *imitatio Christi* o de la doctrina de la *Imago Dei*, o la aspiración basada en el neoplatonismo de que la copia se asemeje a la imagen original. El lenguaje místico originó una gran cantidad de perífrasis verbales del término aún preponderantes: *entbilden*, *einbilden* y *überbilden** se corresponden con niveles de separación de la realidad terrena en el camino de la fusión del alma con Dios. *Bildung* se convierte en *Deificatio*[10]. La transformación y el renacimiento son contenidos semánticos inherentes al concepto religioso de *Bildung* que aún se conservan. De esta forma, en Lutero estos significados contaminan *verbilden* y *verklären*[11]. El campo léxico de *bilden* adquiere en el lenguaje místico una fuerza y una intensidad probablemente difuminadas en los equivalentes latinos. Formar la imagen de Dios en uno mismo, transformarse [*umbilden*] a través de Cristo para participar de Dios, más aún, apropiarse de Dios para poder vivir como hombre. Estas cargas semánticas no tienen nada que ver ni con el burgués de la Edad Media ni con el de la modernidad. En palabras de Scheler, esta *Bildung* forma parte del conocimiento redentor, que remite a la participación en la gracia de Dios. Así lo interpretó Gottfried Arnold: «Por tanto crea [*bildet*] [...] la gracia a los hombres»[12].

El sentido religioso aún resuena claramente cuando Herder, que contribuyó al éxito del concepto humanista de *Bildung* en su dimensión cosmológica y de la filosofía de la historia, escribe: «Todo hombre lleva en sí mismo la imagen [*Bild*] de lo que debe y deberá ser. En tanto todavía no lo sea, habrá intranquilidad en sus huesos»[13]. Incluso el joven Humboldt, que se liberó resueltamente del autoritarismo de toda determinación heterónoma de una religión para abogar por la autodeterminación espiritual y moral, no se sustrajo a una formulación cristiana neoplatónica: «Pues toda *Bildung* únicamente tiene su origen en el interior del alma y

9. *Génesis* 1, 27.

* Pueden traducirse, respectivamente, como «deshacerse de la imagen», «formar la imagen» y «transformarse en la imagen». (*N. del T.*)

10. Véase E. Lichtenstein, *Zur Entwicklung des Bildungsbegriffs...*, cit., p. 5. Sobre la superación mística de la doctrina de la copia en el Maestro Eckhart, véase Íd., *Werke* I, Fráncfort d.M., 1993, pp. 186-194 y *Werke* II, pp. 320 ss. y 508 ss., así como los comentarios del editor Niklaus Largier, I, pp. 906 ss., II, pp. 781 ss. y 859 ss.

11. Véase I. Schaarschmidt, *Der Bedeutungswandel...*, cit., p. 14. [«Deformar» y «glorificar/transfigurar», respectivamente. (*N. del T.*)]

12. G. Arnold, *Wahre Abbildung des inwendigen Christentums*, Leipzig, ^{2}1733, p. 250, citado en R. Vierhaus, «Bildung», cit., p. 510.

13. Citado por E. Lichtenstein, *Zur Entwicklung des Bildungsbegriffs...*, cit., p. 41, nota 17.

las manifestaciones externas solo pueden motivarla, pero no producirla». El hombre moral se forma [*bildet*] «mediante la contemplación de la más elevada perfección en la imagen [*Bilde*] de la divinidad»[14].

Diversos estudios han descrito la historia del concepto de *Bildung* y comprobado los usos de la palabra en la mística barroca y las influencias teosóficas, neoplatónicas y pietistas en su uso lingüístico. Hermann Timm ha establecido la conexión del uso lingüístico actual con el teológico de la anterior historia conceptual[15]. En general puede decirse que el revestimiento teológico, a veces más, a veces menos, se entrevé también en la semántica del concepto moderno de *Bildung*.

A grandes rasgos, la historia conceptual de *Bildung* puede ordenarse en tres etapas: en una teológica, en otra pedagógica ilustrada y en una moderna, caracterizada primordialmente por la autorreflexión. Sin embargo, un punto de vista como este ignoraría que la etapa teológica también está presente en la segunda etapa ilustrada y que ambas fases también han pasado al concepto moderno de *Bildung*. Desde una perspectiva semántica se observa la existencia de una tendencia a largo plazo —diacrónica— en la historia conceptual que se plasma en los usos lingüísticos concretos.

El lenguaje de la Ilustración en Alemania también conservó una impronta teológica, lo que ayuda a explicar la radicalidad de la Ilustración tardía de los jóvenes hegelianos. La esperanza de redención y la reivindicación de la educación convergen desde entonces en *Bildung*. En el siglo XVIII aparece la variante semántica que aproxima *Bildung* e Ilustración. Es la reivindicación de la educación de los que se ven a sí mismos como ilustrados la que sitúa el concepto de *Bildung* en el ámbito pedagógico. Así, para Wieland *Bildung* era idéntica a «enseñanza», «instrucción», «desplegar» y «desarrollar». O Moses Mendelssohn: «Por *Bildung* de los hombres entiendo el esfuerzo de desarrollar las acciones y las ideas de forma que coincidan en la consecución de la felicidad y que eduquen y gobiernen a los hombres»[16]. *Bildung* se concibe de forma activa como una formación o moldeo que debe orientar a las personas hacia objetivos preestablecidos. Estos pueden consistir en el desarrollo de disposiciones naturales o en el cumplimiento de determinadas tareas sociales o políticas mediante una educación adecuada a la clase social. Precisamente este estrato de significado de «instrucción» [*Ausbildung*] se ha conservado hasta el presente. Incluso Humboldt, sin duda el defensor más consecuente de la educación

14. W. von Humboldt, «Über Religion», en *Werke*, ed. de A. Flitner y K. Giel, Darmstadt, 1960, vol. 1, p. 25.

15. *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, vol. 2, cit., pp. 57-79.

16. M. Mendelssohn, *Jerusalem oder religiöse Macht und Judentum* [1783], en *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, vol. 8 (= *Schriften zum Judentum* II), ed. de A. Altmann, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1983, p. 110.

autodidacta, anterior a toda vinculación de carácter social, utilizó inevitablemente la variante pedagógica ilustrada. Cuando en 1809 presentó la solicitud para fundar una universidad en Berlín, hizo una referencia a sus tareas: garantizar la «educación y *Bildung* nacional». «Todo aquel que en Alemania se interesa por la *Bildung* y la ilustración» debe encontrar aquí un refugio de libertad[17].

Siguiendo a Max Scheler, junto al conocimiento salvífico [*Heilswissen*], al concepto de *Bildung* también le es inherente el conocimiento técnico [*Leistungswissen*][18]. Y de ambos se sigue la subsiguiente pretensión a un conocimiento de dominación [*Herrschaftswissen*], ya que conocimiento es poder. La educación universitaria también abrió las puertas, pasando por encima del antiguo orden estamental, a la búsqueda y obtención de influencia política. En contraposición con la diferenciación categorial de Max Scheler, puede afirmarse que el concepto alemán de *Bildung*, tal y como se desarrolló en torno a 1800, unificó en distinto grado tanto el conocimiento salvífico, como el técnico y el de poder. No obstante, el concepto no se puede reducir a estos tres elementos. ¿Cuáles son, por tanto, los contenidos semánticos específicos que desde el inicio de nuestra modernidad se han utilizado o invocado habitualmente?

2. ESBOZO DEL TIPO IDEAL DE *BILDUNG*

Como concepto fundamental de la modernidad *Bildung* es simultáneamente el resultado de la Ilustración al tiempo que una respuesta a esta[19]. Inicialmente, la Ilustración se concibió, desde la perspectiva de la historia de la filosofía, como un periodo a clasificar diacrónicamente con un programa que, sin embargo, pretendía ser atemporal y científico. La Ilustración va más allá de su determinación epocal, es permanente y repetible. Por eso se puede reconocer la Ilustración tanto en la sofística griega como en las consignas emancipatorias del movimiento estudiantil. Es, en cierto modo, una tarea que puede derivarse de una concepción antropológica consistente en la autodeterminación racional y en unas normas éticas, sociales o políticas que cumplir.

De forma análoga, *Bildung* puede describirse como un desafío que surgió en un momento histórico concreto y que constantemente provoca nuevas respuestas. Por eso puede encontrarse tanto en el pasado, por ejemplo, en la *paideia* griega, como repetirse en el futuro. Aunque

17. W. von Humboldt, *Werke*, cit., vol. IV, pp. 113 s.

18. M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, ed. de Maria Scheler, Berna/Múnich, ²1960, pp. 60 ss. *passim*.

19. Sobre este tema véase *infra* «Innovaciones conceptuales del lenguaje de la Ilustración», pp. 199-223.

el siglo XVIII se ha denominado la época de la Ilustración y el siglo XIX puede denominarse el siglo de la *Bildung*, ambos conceptos son más que simples denominaciones históricas.

La plasmación de la «Ilustración» en un concepto se hizo retrospectivamente. La época en que progresivamente se había hecho realidad, el siglo XVIII, ya había terminado. El concepto moderno de *Bildung* surgió a la vez, en el último tercio de ese siglo, pero con la mirada puesta en un futuro caracterizado por una innovación constante. Después de la incesante marea de escritos destinados a la instrucción, formación y educación publicados por instancias estatales, literarias, teológicas, pedagógicas y económicas en nombre de la Ilustración, solo quedaba —como exigió Kant— una salida: tomar el control de la propia ilustración. El nuevo lema para eso era: *Bildung*. El camino de la ilustración vulgar, que iba de arriba hacia abajo o de fuera hacia dentro, debía recorrerse al revés: crear desde dentro hacia fuera, mediante la autonomía e incluso mediante la *Bildung*, las condiciones en las que la mismidad se hiciese realidad en la sociedad. El concepto de *Bildung* era más moderno, más abierto a experiencias sorprendentes y a nuevos puntos de vista, más «interesante» y libre, sobre todo debido a la amplitud de su definición, rica en facetas. Mientras que la Ilustración había apelado preferentemente a la Razón, que debía guiar a los hombres, y a la Naturaleza, cuyo conocimiento pondría a disposición de los hombres reglas y leyes permanentes para todos los ámbitos de la experiencia, y mientras que estos dos elementos establecían simultáneamente objetivos sociales, económicos, políticos y, en general, históricos claramente determinables, *Bildung* daba lugar a una gran variedad de posibilidades para los seres humanos. El mundo se quebró debido a las diferentes perspectivas posibles y para la *Bildung* de la personalidad —el aspecto central— había numerosos caminos abiertos para encontrarse a uno mismo. El postulado kantiano, formulado en términos morales, de la autodeterminación universal vinculante se pluralizó, se multiplicó históricamente y se individualizó sin abandonarse por ello su vinculación con la Ilustración. La apelación de Kant: «¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!»[20], lema de la Ilustración, se refirió al conjunto de la persona y a su *Selbstbildung* [autoeducación]. «*Bildung* del entendimiento sin *Bildung* del corazón y del gusto es simplemente ilustración»[21]. Con ello no se abandonaba la Ilustración, como tampoco se abandonaba la educación como medio de

20. I. Kant, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» [1784], en *Werke*, ed. de W. Weischedel, Darmstadt, 1964, vol. VI, p. 53 [trad. de R. Rodríguez Aramayo, *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza, Madrid, 2004].

21. J. L. Ewald, *Ist es jetzt rathsam, die niederen Volksklassen aufzuklären?*, Leipzig, 1800, p. 87, citado en R. Vierhaus, «Bildung», cit., p. 522.

la instrucción. Sin embargo, ambas se integraron en un proceso comunicativo que —en términos de la sociología de la religión— impulsaron los predicadores laicos protestantes para inducir la *Selbstbildung* personal. El fin era la *Bildung* de la totalidad de la persona como fin en sí mismo.

2.1. Bildung *como autodeterminación personal*

Por mucho que el culto al genio ayudase al nacimiento del concepto de *Bildung* y por mucho que el descubrimiento de la personalidad también contribuyese a ello, el concepto de *Bildung* se refiere primordialmente a cada persona concreta. Ella misma tiene que formarse [*bilden*] con independencia del peso de las circunstancias. Sin la transformación de estas no puede, por tanto, formarse. Los diarios escritos con regularidad integraban todas las relaciones dentro-fuera en el marco del proceso personal de formación [*Bildungsprozeß*]. Son un sello de la gente cultivada.

La transferencia del concepto autorreflexivo de *Bildung* a otros actores: al pueblo, la nación, la comunidad, la sociedad o a la infancia, la juventud y al resto de edades, o a una clase o Estado, y finalmente a la naturaleza y a la historia, convirtió a todos estos actores capaces de *Bildung* en derivados de la *Selbstbildung*. Se alimentan del significado primario de que toda *Bildung* es *Selbstbildung* de un individuo. Esta última primero se separó en el uso lingüístico habitual de la metáfora religiosa de la imagen [*Bild*], que se había heredado. Precisamente, como concepto fundamentado religiosamente, la *Selbstbildung* es a priori herética.

Los muchos conformismos que sociológicamente pueden atribuirse al ideal de *Bildung* no impiden que la definición fundamental de este concepto esté referida al individuo. Cuando Rotteck escribió sobre la labor educativa del Estado, definió el verdadero objetivo de este como el deber de «garantizar la libertad individual, es decir, la *Selbstbildung* de todos»[22]. Para él, era evidente que la *Selbtsbildung* de todos se refería a la «*Selbstbildung* de todos los ciudadanos» por encima de las divisiones de clase[23]. Se trata de una definición que, a diferencia del resto de catálogos occidentales de derechos fundamentales, se ha plasmado con ese sentido en el artículo 2 de la Ley Fundamental [alemana]. Aunque una definición como esta puede ser puesta en duda desde la sociología, la psicología o la crítica ideológica —desde una perspectiva científica sin duda—, para el concepto de *Bildung* sigue siendo innegociable la reclamación de un derecho, que antropológicamente es innegable: que solo en su individuación el hombre puede y podrá ser él mismo. He-

22. C. von Rotteck, «Bildung», en Íd. y C. Th. Welcker, *Staats-Lexikon*, Altona, 1834, vol. 2, p. 577.
23. *Ibid.*, p. 578.

gel: «El hombre es lo que debe ser solo mediante *Bildung*». También la «disciplina» [*Zucht*] en el sentido de autodisciplina era parte de ello: «el hombre [...] [al contrario que los animales] debe él mismo transformarse en lo que debe ser»[24].

La inserción del autodesarrollo en las condiciones socioeconómicas, políticas o espirituales, único contexto en el que puede tener lugar, era parte del trabajo reflexivo. De esta forma, toda *Bildung* quedaba simultáneamente vinculada con la sociedad. «La auténtica *Bildung* es, en contraste con la *Bildung* en sí, una *Bildung* social»[25]. El hecho es que la «intimidad» de la *Bildung* alemana, que tanto se ha invocado y ridiculizado, es una simplificación. La *Selbstbildung* personal lleva más bien a modos de comportamiento rectores de la acción que tienen que incluir en el propio proceso de *Bildung* las condiciones sociales. La *Bildung* no lleva a una pasividad contemplativa, sino que siempre constriñe a actuar comunicativamente, fuerza a la *vita activa*. *Bildung* caracteriza un estilo de vida que va más allá de la Ilustración y que fue especialmente influyente y activo en el siglo XIX. Lo que nos lleva a otro punto.

2.2. Bildung *como forma de vida*

El modelo antropológico fundamental de *Bildung* apuntaba a la totalidad del hombre. De aquí se siguió una relación entre la razón y lo sensual, que fue objeto permanente de la reflexión. Al contrario de lo que sucedía en las filosofías ilustradas, ambos ámbitos no se consideraban alternativamente la fundamentación última; en realidad, el cuerpo y el corazón, la mente, todos los sentidos y el espíritu mantenían una relación de conflicto, que constantemente era reexaminada desde una perspectiva psicológica y en cuyo seno tenía que llevarse a cabo la *Bildung*. Esta clase de encontrarse a sí mismo dependía desde el principio de las relaciones interpersonales y no en el sentido evidente de que el hombre es un *animal sociale*. De hecho la sociabilidad, tanto la propia de las personas como la específicamente grupal, es un elemento constitutivo de la *Bildung*. «Ya que la sociabilidad —escribe Friedrich Schlegel en 1799— es el auténtico elemento de toda *Bildung*, que tiene como objetivo la totalidad del hombre»[26].

24. G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. de J. Hoffmeister, Hamburgo, [5]1955, p. 58. [*La razón en la Historia*, introd. de A. Truyol, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1972].

25. L. von Stein, *Die Verwaltungslehre*, parte 5, Stuttgart, 1883; reed. Aalen, 1975, «Die innere Verwaltung. Das Bildungswesen», p. 17.

26. F. Schlegel, *Athenäum*, vol. 2, 1.ª parte, Berlin, 1799, p. 26; citado en K. Feilchenfeldt, «Die Berliner Salons der Romantik», en B. Hahn y U. Isselstein (eds.), *Rahel Levin Varnhagen: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 14 (1987), p. 155.

Frecuentemente se ha puesto de relieve que la *Selbstbildung* poseía una función emancipadora a través de la sociabilidad debido a que era contraria a cualquier autoridad, porque se constituía fuera del Estado y porque a menudo se rebelaba contra las diferencias estamentales y los preceptos eclesiásticos. Por esa razón, este fue el espacio legítimo en el que los judíos y las mujeres pudieron participar como iguales e incluso tomar la iniciativa. El salón de la cultura berlinés creaba *Bildung* al generar simultáneamente el nuevo concepto emancipador de *Bildung*. De este modo se estableció un modelo al que también se pudo apelar en otras épocas y en otras circunstancias.

Algo análogo es válido para el nuevo espacio de experiencia que se abrió para el amor. La sexualidad se liberó de su papel subordinado social y teológicamente y adquirió una fuerza moral integradora. El «amor sexual», que entonces se plasmó en un concepto, relacionó recíprocamente espíritu y sensualidad y los atribuyó a ambos sexos para deducir a partir de ahí un proceso común de *Bildung*[27]. Este amor, en el que el hombre y la mujer se forman [*bilden*] recíprocamente, se separó del concepto tradicional de amor, que tenía como objetivo primordial la reproducción y la conservación de la familia. La liberación de la sensualidad de preceptos teológicos morales y de preceptos estamentales se convirtió, y como tal se descubrió, en un fermento de *Selbstbildung* recíproca. «La sensualidad se mezcló, si se me permite expresarme así —escribió Henriette Herz—, con una especie de principio purificador, que se tenía miedo de dañar, y *Lucinde* se derivó en cierto modo de la idea de esta asociación»[28]. Esa generación, especialmente las mujeres, reflexionó con tal claridad acerca de las diferencias entre la definición de amor y matrimonio, desvelando en ese proceso el inconsciente, que también en este punto se estableció un modelo antropológico. El psicoanálisis se basa en el descubrimiento del amor sexual referido a las personas y no al género. Encontrarse a sí mismo, lo cual presupone y también da lugar a un amor con características compartidas por ambos sexos, forma parte de los elementos tan lábiles como provocativos que impulsaron de nuevo, también a costa del matrimonio, el proceso de *Bildung*. Un matrimonio sin amor debía —según Bluntschli y Milton— disolverse obligatoriamente. Se inició así una época cuya fuerza de transformación social se desencadenaría en el siglo XX.

Añadiré otros aspectos sobre la forma de vida de las personas cultivadas [*gebildete*], cuya autorreflexión remite a la reflexión recíproca de los participantes. Estos elementos atestiguan la herencia pietista. La cantidad de autobiografías escritas, tan simples en algunos casos como

27. E. Kapl-Blume, *Liebe im Lexikon*, tesis, Bielefeld, 1987.
28. Henriette Herz en *Erinnerungen, Briefen und Zeugnissen*, ed. de R. Schmitz, Fráncfort d.M., 1984, p. 198.

magistrales en otros, no es solo una continuación de los diarios, sino también de un arte epistolar muy desarrollado. Es decir, supone hacer partícipes de un autodesvelamiento, de la forma de vida autocrítica, imposible sin la comunicación escrita, no solo a los destinatarios coetáneos, sino también a los descendientes. El intensivo intercambio epistolar entre hombres, entre hombres y mujeres y entre mujeres tenía como objetivo hacerse partícipes recíprocamente, aspecto sin el que la permanente reflexión autobiográfica no habría podido producirse. Toda vida era siempre simultáneamente real y literaria, algo que precisamente proporcionaba la *Bildung*. Las biografías que Nettelbeck, Carl Schurz o Werner von Siemens dedicaron a su propia vida demuestran que las descripciones de uno mismo no se limitaban al círculo de los considerados cultivados en sentido estricto. Los negocios, la economía, la ciencia, la técnica y la política se integraron en el proceso comunicativo de la *Selbstbildung*.

Lo mismo puede decirse de los diversos grupos de amistades, que se solapaban, se reunían regularmente, en los que se cultivaba la sociabilidad y que, gracias a sus numerosos viajes, se extendieron por toda Alemania y por el extranjero. *Bildung* era el concepto guía que, en un proceso reflexivo, aglutinaba esa multiplicidad de vivencias inducidas recíprocamente. Aunque este estilo de vida ha sufrido las consecuencias del acelerado desarrollo técnico de los medios de comunicación, estableció un modelo de forma de vida cultivada que aún caracteriza inconscientemente nuestra conducta moderna. El turismo sediento de naturaleza y ávido de cultura, que se desplaza en coche y en avión, y la existencia de grupos de aficionados a la música, los museos, los teatros, las películas, la televisión y también el deporte generan grupos comunicativos no vinculados específicamente por la profesión o la clase social. Y la crítica de la cultura, que actualmente va ligada a este modo de comportamiento, atestigua la reivindicación de un derecho a la *Bildung*, que se ha heredado.

Que la vida, por tanto, debe vivirse y no solo soportarse o sufrirse caracteriza un estilo acuñado, reflexiva o comunicativamente, por la *Bildung*. Este estilo de vida daba acceso a los vínculos que permitían ejercer funciones públicas de carácter social, político, económico, literario y artístico. A pesar de toda su variedad, la *Bildung* posee unos rasgos fundamentales comunes.

2.3. *Rasgos fundamentales generales de* Bildung

Ningún conocimiento determinado y ninguna ciencia concreta, ninguna posición política o principio social, ninguna confesión o vinculación religiosa, ninguna opción ideológica o preferencia filosófica, tampoco

ninguna tendencia estética específica en el arte o en la literatura alcanzan a caracterizar el concepto de *Bildung*. En relación con todas las condiciones concretas del mundo de la vida, *Bildung* es un metaconcepto, que constantemente incorpora en sí mismo las condiciones empíricas que lo hacen posible. *Bildung* no puede definirse adecuadamente mediante determinados bienes culturales [*Bildungsgüter*] o mediante un conocimiento cultural concreto [*Bildungswissen*]. Si hay rasgos fundamentales comunes, un tipo ideal, estos se encuentran en ese modo de vida que no deja de buscarse a sí mismo.

Los siguientes rasgos fundamentales no son construcciones puras de tipos ideales en el sentido de Max Weber. Se basan más bien en autointerpretaciones semánticas de las personas cultivadas, que explícita o implícitamente han perdurado, lo que no implica que las definiciones particulares de *Bildung* lo hayan expresado así. De este modo, se apreciarán claramente las estructuras, lingüísticamente casi invariables, que condicionan toda transformación y limitan todos los contextos individuales. Por consiguiente, los rasgos fundamentales semánticos se encuentran entre los tipos ideales y los tipos reales y son controlables empíricamente.

a) En primer lugar, hay que mencionar la *religiosidad*, que no por casualidad se plasma en un nuevo concepto en torno a 1800. A pesar de ceñirse a los elementos pedagógico-ilustrados, el concepto de *Bildung* no perdió nunca su contenido religioso. El culto pietista de la aflicción personal y del compromiso individual, que se dirigía contra la ortodoxia teológica y la Ilustración racional, seguía teniendo influencia. Por otro lado, la crítica histórica de la religión del siglo XVIII, especialmente la de los teólogos protestantes, contribuyó a transformar la religión en religiosidad, es decir, a convertirla en un estilo de devoción religiosa cultivada. Mientras que el análisis histórico de las creencias dogmáticas podía devolverlas a la condición de mitos, el cristianismo se conservó «para su uso privado»[29]. El mensaje cristiano se transformó en el proceso de la *Bildung* en experiencia religiosa. «La religión es la mayoría de las veces solo un complemento o un simple sustituto de la *Bildung* y en sentido estricto nada es religioso si no es el producto de la libertad.

29. Según Goethe en *Dichtung und Wahrheit*, 3.ª parte, libro 15, SW, vol. 14: *Aus meinem Leben, Dichtung und Wahrheit*, ed. de K. D. Müller, Fráncfort d.M., 1986, p. 692. Sobre este tema, L. Hölscher, «Die Religion des Bürgers. Bürgerliche Frömmigkeit und protestantische Kirche im 19. Jahrhundert»: *Historische Zeitschrift* 250 (1990), pp. 595-630; G. Hergt, «Christentum und Weltanschauung», en M. Fuhrmann (ed.), *Terror und Spiel, Probleme der Mythenrezeption*, Múnich, 1971, pp. 357-368; T. Rendtorff, «Die Religion in der Moderne – Die Moderne in der Religion»: *Theologische Literaturzeitung* 110 (1985), pp. 562-574; H. E. Bödeker, *Die Religiosität der Gebildeten. Insgesamt die einschlägigen Kapitel bei Thomas Nipperdey*, vol. 1: *Deutsche Geschichte 1800-1866*, Múnich, 1983; vol. 2: *Deutsche Geschichte 1866-1918*, Múnich, 1990.

Puede decirse que cuanto más libre, más religioso y cuanta más *Bildung*, menos religión»[30]. La pregunta acerca de su *Bildung* convierte a la religión y a la religiosidad en conceptos simbólicos. La formación de la conciencia [*Gewissensbildung*] y la conciencia de sí mismo se distancian de todo dogmatismo al tiempo que la praxis ética abre una multiplicidad de modos de comportamiento que, sin embargo, no dudan de su religiosidad. Esta puede incorporar tanto una doctrina cristiana como entregarse a concepciones del mundo naturalistas o materialistas. Sobre todo la conciencia de la *Bildung* religiosa fue capaz de adaptarse a cualquier conocimiento procedente de las ciencias naturales, que debilitaban los dogmas cristianos aún más de lo que ya lo había hecho su historización al ponerlos en duda. «Quien está en posesión de la ciencia y del arte / tiene también la religión / quien no está en posesión de las primeras / tiene religión»[31]. El conocimiento cultural y la capacidad estética son considerados en sí mismos religiosos. Cuando no se participa de ellos, se sigue dependiendo de la religión tradicional, definida desde el exterior y dirigida por la Iglesia o la teología.

La nueva religiosidad cultural [*Bildungsreligiosität*] se caracterizó, por tanto, por poder prescindir de la Iglesia y de los dogmas sin tener por ello que renunciar a una autointerpretación cristiana y a una praxis caritativa o de reforma social. En este aspecto, la religiosidad cultural alemana se diferencia del laicismo anticlerical francés, que se formó en estricta oposición a la Iglesia católica. Sin embargo, de este modo también se hizo más profundo el foso que separaba a la iglesia invisible de los cultivados de los creyentes practicantes de la Iglesia católica. Evidentemente, la Iglesia católica vigiló ese foso y llevó a cabo la vigilancia de forma estricta y severa[32]. Superando ampliamente la autocensura protestante, el tabú clerical se expresó como sigue en el lenguaje popular: «Los Goethe, Schiller y Heine, esos son los mayores cerdos». Aunque los contenidos modernos de la *Bildung* no eran desconocidos entre los cultivados del mundo católico y, a pesar de la prohibición (*Catholica non leguntur*), los leían, les faltó ese fermento de religiosidad secular que los discípulos de la *Bildung* cultivaron.

La religiosidad moderna era secular en la medida en que la doctrina cristiana del pecado, que —transmitida como siempre por las Iglesias— remite a la gracia divina, dejó su sitio a un sentimiento de desgarramiento, a una conciencia de alienación personal, que se concibió como

30. F. Schlegel, *Kritische Ausgabe*, ed. de E. Behler; vol. 2, ed. de H. Eichner, Paderborn, 1967, p. 203 (fragmento 233 de *Athenäum*).

31. J. W. Goethe, *Zahme Xenien*, IX, cit., p. 737.

32. Véanse las contribuciones de Michael Klöcker y Christoph Weber en *Bildungsbürgertum im 19 Jahrhundert*, vol. 2, cit.

propia de la *Bildung*. Hegel describió este proceso como el resultado de la historia anterior y lo plasmó en un concepto. La religión se manifiesta entonces como «la creencia del mundo de la *Bildung*», como «conciencia desgraciada»[33]. La doctrina de los dos mundos en la teología, la distinción cartesiana entre la *res cogitans* y la *res extensa* en filosofía, en política el dilema entre el Estado y la economía, y en lo moral e intelectual la tensión entre la individualidad y la universalidad son los elementos que, expresándolo de forma llamativa, han hecho que el mundo de la *Bildung* sea «el mundo del espíritu que se aliena». «El espíritu de la alienación personal tiene en el mundo de la *Bildung* su asiento», y es precisamente tarea de esa *Bildung* descubrir esa alienación y eliminarla para proporcionar realidad y conciencia de uno mismo. La cantidad de «realidad y poder» que adquiere una individualidad depende, por tanto, de su *Bildung*[34]. Las referencias fragmentarias a Hegel arrojan, no obstante, luz sobre esa *Bildung* que constantemente intentaba deshacerse de su excedente religioso mediante la actividad de la conciencia [*Bewußtseinsleistung*] hasta llegar al «ignorabismo» de Du Bois-Reymond[35] o al agnosticismo empático.

Cuando Humboldt constató frente al afortunado mundo de los griegos: «mediante la reflexión hemos hecho de nosotros un hombre doble»[36], plasmó de forma concisa lo que en adelante constituyó una constante tarea de mediación. O como lo formuló el filólogo humanista Ast en su búsqueda de los arquetipos griegos: «Esta es, pues, la meta de nuestra *Bildung*, regresar al paraíso del que el hombre tuvo que alejarse para alcanzar el conocimiento de sí mismo»[37]. Independientemente de que pueda lograrse o no, la *Bildung* es en todo caso el conocimiento de la alienación personal y al mismo tiempo la vía para escapar de ella. «El deseo revolucionario de hacer realidad el reino de Dios es el punto elástico de la *Bildung* progresiva y el comienzo de la historia moderna»[38]. Karl Heinz Bohrer ha mostrado que la modernidad catafórica de la segunda generación de románticos no consistió en superar la alienación personal mediante una razón autónoma, sino, por el contrario, en aceptar y conservar la diferencia entre la modernidad estética y la social. El proyecto

33. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. de J. Hoffmeister, Leipzig, ⁵1949, pp. 376 s.

34. *Ibid.*, p. 351.

35. E. Du Bois-Reymond, *Über die Grenzen der Naturerkenntnis*, Leipzig, ²1872, p. 34

36. W. von Humboldt a F. Schiller, 30 de abril de 1803, en *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Humboldt*, ed. de S. Seidel, Berlin, 1962, vol. 2, p. 234. Véase T. Rendtorff, «Die Religion in der Moderne...», cit., p. 565.

37. F. Ast, *Über den Geist des Altertums und dessen Bedeutung für unser Zeitalter* [1805], citado en R. Joerden (ed.), *Dokumente des Neuhumanismus I*, Langensalza/Berlín/Leipzig, 1931, p. 23.

38. F. Schlegel, *Athenäum*, vol. 2, 1.ª parte, cit., p. 201 (fragmento 222).

poético del mundo no puede reducirse ni integrarse en su totalidad en las condiciones o conceptos sociales y políticos[39].

No obstante, sobre la cotidianidad de la estética literaria, que se ha hecho autónoma, puede señalarse lo siguiente: la religiosidad de la *Bildung*, capaz de adaptarse al curso de los acontecimientos, contenía un potencial activista que aspiraba a realizarse en numerosos movimientos políticos, sociales e ideológicos y que asimismo se expresó en numerosos programas de partidos. Aunque no pueda derivarse directamente del concepto de *Bildung* una aspiración redentora secular, sí liberó la predisposición a ella.

Las concepciones del mundo [*Weltanschauungen*] —también este concepto se acuñó en torno a 1800— forman parte de las características secundarias de la *Bildung* en la medida en que aspiraban a garantizar la religiosidad subjetiva de la *Bildung* mediante programas generales que ofrecían interpretaciones del mundo. «Nuestras concepciones del mundo se han convertido en grandes cuestiones, intrínsecamente necesarias»[40]. De esto puede deducirse por qué los filósofos de las escuelas académicas no fueron ni por aproximación tan influyentes como los grandes proyectos procedentes de las plumas de los individuos cultivados, cuya presencia en las universidades fue, no obstante, en la mayoría de los casos marginal[41]. *Sin tomar en consideración su distinta importancia*, puede afirmarse que el impacto que tuvieron Schopenhauer y Eduard von Hartmann, David Friedrich Strauss y Feuerbach, Bruno Bauer, Marx, Stirner y Engels, Richard Wagner y de Lagarde, Darwin y Haeckel, Nietzsche y Freud consistió en estabilizar una conciencia cultural mundana con un fundamento religioso, una creencia secular que hizo saltar todas las clasificaciones académicas. La lista de emisarios puede ampliarse con facilidad, de ella también forman parte muchos científicos[42]. Estar abierto a las concepciones del mundo con los contenidos más diversos forma parte del sello del concepto de *Bildung* impregnado de religiosidad.

b) La *apertura política* y *social* de la *Bildung*. Tampoco política o socialmente es posible definir una *Bildung*, que se caracteriza por ser abierta y capaz de vincularse a diversas corrientes. La *Bildung* en sí misma no es capaz de crear asociaciones ni tampoco las necesita

39. K. H. Bohrer, *Der romantische Brief. Die Entstehung ästhetischer Subjektivität*, Munich/Viena, 1987. Véase también el juicio de M. Wetzel en *Athenäum. Jahrbuch für Romantik* (1991), pp. 260-267.

40. R. Wagner a H. v. Stein, 31 de enero de 1883, en *Dichtungen und Schriften*, cit., vol. X, p. 168.

41. Véase la contribución de K. Gründer en *Bildungsbürgertum im 19 Jahrhundert*, vol. 2, cit., pp. 47-56.

42. Véase la contribución de D. von Engelhardt en *Bildungsbürgertum im 19 Jahrhundert*, vol. 2, cit.

como, por el contrario, sí sucedió con las Iglesias, que a partir de la Revolución francesa tuvieron que organizarse para poder actuar políticamente. La *Bildung* no es una institución, aun cuando sus portadores la hayan introducido en muchas instituciones: en la familia, en el colegio y en la universidad, en los institutos, asociaciones, partidos, federaciones y uniones, en las instituciones culturales de cualquier clase y también en las Iglesias protestantes. *Bildung* es, en primer lugar, y eso demuestra su origen religioso, un metaconcepto político. Por eso todas las tendencias podían referirse a su *Bildung*, tanto los románticos revolucionarios como los conservadores, tanto los *Burschenschaftler** como los funcionarios que les investigaban, desde los liberales de cualquier década y matiz, los conservadores y dirigentes de la socialdemocracia hasta la misma clase obrera con su insaciable sed de *Bildung*. Treitschke lo observó con agudeza en 1859. La clase media, económicamente activa y «en posesión de una *Bildung* más elevada», perseguía forzar las limitaciones estamentales hacia arriba y hacia abajo. Pero «teniendo en cuenta solo la *Bildung* será difícil entenderla [a la clase media] como una unidad». Su «movilidad no lleva en ningún caso a unas determinadas convicciones políticas propias de la clase media, como, por ejemplo, el liberalismo, sino, por el contrario, a su capacidad de dividirse en toda clase de partidos opuestos»[43]. Los llamados burgueses cultivados [*Bildungsbürger*] estuvieron presentes en 1848 en todas las fracciones. Fue su *Bildung*, su lenguaje común el que produjo ese consenso mínimo que llegó hasta la constitución del imperio y que perduró tras su fundación. Por eso, la *Bildung* pudo adquirir rápidamente funciones políticas directas, como brevemente lo formuló Virchow en 1849: «La libertad sin *Bildung* trae la anarquía, *Bildung* sin libertad, la revolución»[44]. La *Bildung* es, por tanto, primordialmente suprapolítica, pero se puede apelar políticamente a ella. Por esta razón, en alemán es necesaria la forma compuesta de *Bildung* «política». En este sentido era correcto, aunque una verdad a medias, lo que Thomas Mann aseguraba plenamente convencido: «... al concepto alemán de *Bildung* realmente le falta el elemento político»[45]. El concepto de *Bildung* era de hecho compatible con la política, por eso mismo nunca se lo pudo limitar a una tendencia política. Y por eso el intento de Grabowsky de fundar un «partido de los cultivados» [*Gebildeten*]

* Miembros de las asociaciones estudiantiles. (*N. del T.*)

43. H. von Treitschke, *Die Gesellschaftswissenschaft. Ein kritischer Versuch*, Leipzig, 1859, pp. 26 s.

44. Virchows Archiv II (1849), citado según L. Aschoff, *Rudolf Virchow. Wissenschaft und Weltgeltung*, Hamburgo, 1940, p. 86.

45. T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, ed. de E. Mann, Fráncfort d.M., 1956, p. 103.

como un «partido nuevo» con objetivos restrictivos y conservadores estuvo condenado desde el principio al fracaso[46].

La definición suprasocial del concepto de *Bildung* parece mucho más complicada que su definición suprapolítica. Son numerosas las referencias que indican que los cultivados se concebían a sí mismos como una clase social elitista moderna o aristocrática tradicional. La dicotomía social entre los cultivados y los incultos [*Ungebildeten*] atraviesa como un hilo conductor las descripciones de la sociedad burguesa desde la Revolución francesa. Las categorías de *Bildung* y *Unbildung* se atribuyeron, no sin justificación empírica, a estamentos o a clases, a estratos sociales o a grupos profesionales[47]. No obstante, debe tenerse en cuenta que el concepto de *Bildung* se contradice *per definitionem* con una caracterización primordialmente social, por no hablar de una de tipo estamental o de clase. La *Bildung* en el sentido de *Selbstbildung* y de un modo de vida comunicativo es socialmente abierta y compatible con cualquier estrato social.

«Solo aquella *Bildung* que aspira y se atreve a ser universal y a abarcar a todas las personas sin distinción es una parte real de la vida y tiene seguridad en sí misma»[48]. Aunque Fichte expresase con ello una aspiración revolucionaria, democrática y misionaria, lo cierto es que la *Bildung* no puede concebirse de otro modo que no sea reivindicando y estando abierta a todos los individuos. Más aún, a diferencia del dominio político y de la dependencia o explotación económica, el ámbito de la *Bildung* presupone y posibilita directamente la libertad y la igualdad. Como opina Lorenz von Stein[49], y añade que la ampliación de la *Bildung* beneficia a todos. «Única y exclusivamente» la labor cultural [*bildende*] de cada individuo consigue «enriquecer con bienes intelectuales a quien los recibe sin empobrecer al que los da y permite que la realización de un individuo mediante la vida intelectual de otro no produzca la profunda oposición que existe en todo dominio del hombre sobre el hombre»[50].

46. A. Grabowsky, «Die Partei der Gebildeten»: *Die Grenzboten. Zeitschrift für Politik und Literatur* (Leipzig) (1911), pp. 1533 ss.

47. Véase la colaboración de U. Engelhardt en *Bildungsbürgertum im 19 Jahrhundert*, cit. La descripción excesivamente patriótica, pero desde una perspectiva social, detallada y explicativa de la sociedad burguesa, especialmente de las clases burguesas y de su formación —hoy se la llamaría historia de las mentalidades—, de Gustav Freytag sigue siendo válida: *Bilder aus der deutschen Vergangenheit*, Leipzig, 1911, vol. 4, pp. 3 ss., 311 ss. («Aus den Lehrjahren des deutschen Bürgers»), *passim*.

48. J. G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, ed. de F. Medicus, introd. de A. Diemer, Hamburgo, 1955, p. 185 (11.º Discurso) [trad. de M.ª J. Varela y L. Acosta, *Discursos a la nación alemana*, RBA, Barcelona, 2002].

49. L. von Stein, *Die Verwaltungslehre*, cit., p. 24.

50. *Ibid*., p. 28.

No solo la conclusión emancipadora que se sigue del concepto de *Bildung* reivindica su extensión a todas las clases sociales, también lo hace la aspiración, planteada desde el principio, en pro de la autonomía reflexiva y de la autorrealización, como reclama de forma decidida el *Brockhaus* en 1820 y como Eichendorff creyó poder registrar críticamente en 1847. El dominio de unos pocos espíritus sobresalientes forma parte del pasado. «La *Bildung*, la elaborada, se ha ido ampliando paulatinamente por su propia gravedad natural. De las numerosas fuentes escondidas han surgido corrientes que quieren, cubriendo las alturas, romper violentamente su curso determinado, que ya ninguna previsión humana es capaz de fijar». La «fiebre de *Bildung*» inauguró «la época de las masas»[51]. Meyer vendía desde 1826 su *Groschenbibliothek für deutsche Classiker** con el lema «la educación os hará libres» [*Bildung macht frei*]; el socialista utópico Karl Grün disertaba en 1844 sobre «la auténtica *Bildung* para beneficio de los pobres hilanderos en Ravensberg»[52]; Virchow fundaba la «Sociedad para la difusión de la educación del pueblo [*Volksbildung*]»; Wilhelm Liebknecht inauguraba en Berlín en 1891 la escuela para la formación de los trabajadores con el programa: «el reparto equilibrado de la *Bildung* es un necesidad cultural»[53]; Wilhelm Wundt, después de perdida la guerra en 1918, depositó su conmovedora esperanza en las universidades populares: «El presagio más importante de este cambio es con seguridad la aspiración a la universalización y profundización de la *Bildung* espiritual, que se ha apoderado de todos los estratos y clases de la población»[54]. En todos los casos, la *Bildung* se conserva como un concepto que —al igual que el de religión— escapa a cualquier intento de limitarlo socialmente y que, por el contrario, reivindica constantemente la superación de esos límites. Lo que sigue siendo válido actualmente, como queda patente cuando, por ejemplo, Ralf Dahrendorf o Georg Picht hacen suya la mordaz observación de Jacob Burckhardt[55] acerca de que lo más novedoso en el mundo es «la reivindicación de la *Bildung* como un derecho humano».

Llegados a este punto, podemos interpretar sociohistóricamente esta suma de referencias y aportar la correspondiente cantidad de citas que revela los mecanismos de defensa de los llamados burgueses/ciudadanos

51. J. von Eichendorff, *Die Deutsche Salon-Poesie der Frauen*, en *Geschichte der Poesie*, ed. de H. Schultz, Fráncfort d.M., 1990 (*Werke*, vol. 6), p. 291.

* La biblioteca de clásicos alemanes a una perra chica. (*N. del T.*)

52. Archivo estatal de Münster, Oberpräsidium 690. Agradezco las indicaciones de Ursula Krey.

53. L. von Werder, «Arbeiter und Volksbildung», en W. Ruppert (ed.), *Die Arbeiter*, Múnich, 1986, pp. 319 s.

54. W. Wundt, *Erlebtes und Erkanntes*, Stuttgart, 1920, p. 396, además pp. 299 s.

55. J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, ed. de R. Stadelmann, Pfullingen, 1949, p. 99 [trad. de W. Roces, *Reflexiones sobre la historia universal*, FCE, México, 1961].

cultivados frente a todas las reivindicaciones democráticas o socialistas de *Bildung*. Formalmente la *Bildung* es universal, pero en función de su contenido, elitista. En el contexto social concreto la *Bildung* solo es compatible con quienes tienen un conocimiento cultural previo y demuestran poseer la capacidad de discriminar entre los bienes culturales. Quien no lo demuestra puede tener integridad moral, poseer una *Bildung* del corazón o del alma, pero no por ello se lo cooptará en el círculo de los cultivados. Sin embargo, estas líneas divisorias, eficaces en la realidad empírica, no pudieron anular el concepto universal de *Bildung*. Por eso Diesterweg se refirió a este concepto cuando quiso que la «necesidad de la *Bildung* del ciudadano alemán» se reconociese del mismo modo que la «antigua *Bildung*» de los neohumanistas. Especialmente en el latín vio —desde una perspectiva democrática— un «medio general de *Bildung*» para los que «querían elevarse por encima de las capas bajas de la sociedad»[56]. Bien entendida, la *Bildung* no excluye medios distintos y nuevos para la *Bildung*. Al contrario; pero lo que Diesterweg reivindicó es de nuevo la «autonomía», que debe despertar un maestro, «ser uno con la religión del progreso en todos los casos»[57]. No puede aportarse prueba alguna que permita establecer que la determinación fundamental antropológica adquirida sea una categoría puramente política o social. Cuando se intenta, es fácil utilizar una crítica ideológica inmanente al discurso sobre esa clase de uso funcional del concepto.

La oposición entre *Bildung* y *Halbbildung* [semiformación] o *Unbildung* no es primordialmente fruto de un análisis social, sino de un análisis autocrítico, que precisamente constituye el concepto de *Bildung*. El objeto de esta autocrítica, que acompaña a la historia conceptual de *Bildung* como su sombra desde 1800 hasta llegar a la «teoría de la *Halbbildung*» de Adorno[58], se basa en la imposibilidad de definir la *Bildung* mediante un contenido concreto; en este punto acecha el peligro de una *Überbildung* [sobreformación] o *Verbildung* [desformación]. La forma del conocimiento es más importante que el conocimiento mismo, la *Bildung* debe estar siempre en alerta ante su propia apariencia, ante la *Bildung* aparente [*Scheinbildung*]. A esta idea se añade la observación trivial de que la definición de *Bildung* no puede consistir en su mera universalidad por encima de cualquier especialización; en realidad, esa universalidad es la conciencia de sus límites y la capacidad de reconocerlos para así ampliarlos y superarlos. En palabras de Rahel: «Un

56. *Wegweiser zur Bildung für deutsche Lehrer*, ed. de F. A. W. Diesterweg, Essen, 1844, p. xiv.
57. *Ibid.*, pp. xx, xxviii.
58. T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 8: *Soziologische Schriften* 1, Fráncfort d.M., 1972, pp. 93-121 (1959).

hombre cultivado no es aquel al que la naturaleza ha tratado con un exceso de prodigalidad; un hombre cultivado es aquel que ha utilizado los dones que tiene de forma bondadosa, sabia, correcta y de la mejor manera; quien quiere esto sinceramente; quien puede fijar su mirada donde tiene carencias y es capaz de comprender lo que necesita. Esto es a mi entender una obligación y no un don; y solo esto constituye para mí un hombre cultivado»[59]. «Un hombre cultivado conoce», siguiendo a Hegel, «los límites de su capacidad de juicio [*Urteilsfähigkeit*]»[60]. La autocrítica, que ayuda a clarificar la conciencia de la alienación personal, no es, siguiendo y contradiciendo a la vez a Marx, propia de una clase específica. Y por eso el estadístico Hoffmann tropezó inevitablemente con categorías transversales, heterogéneas, que se solapaban unas a otras en su intento de clasificar *Bildung* en 1844 sobre bases puramente sociales: hay asalariados y no asalariados con *Bildung*, del mismo modo que hay propietarios y no propietarios sin *Bildung*[61]. La *Bildung* está socialmente condicionada, pero no puede radicarse socialmente.

Esto también lo demuestran los críticos más radicales del decurso de la *Bildung* en Alemania, Jacob Burckhardt y Friedrich Nietzsche. El objetivo de su crítica es la proliferación de un *Bildungsphilisteriums*[62] [pedantería cultural] en la sociedad. Su crítica se basa en el contraste con la *Bildung* tal y como la heredaron de la tradición idealista, clásica y romántica. Burckhardt desprecia «esa maldita *Bildung* universal», que solo educa mediocridades que aprovechan cualquier «oportunidad para adquirir *Bildung*» y para poder presumir de ella. De este modo, uno se tiene «por cultivado, se forma una 'concepción del mundo' y empieza a predicar a sus vecinos». Sin embargo, «hace mucho que ya no se habla del hombre que se instruye solamente a partir de sus propios impulsos». La *Selbstbildung* de los pocos, su recíproca inducción y reconocimiento se conservó de forma nostálgica como el reto de la auténtica *Bildung*.

De forma parecida, aunque con una argumentación más mordaz, se expresa el joven Nietzsche, que diagnostica «en todas partes síntomas

59. R. Varnhagen, «Rahel-Bibliothek», *Gesammelte Werke*, ed. de K. Feilchenfeldt, U. Schweikert y R. E. Steiner, Múnich, 1983, vol. 1, p. 325; carta a la señora de F. Berlin, 14 de diciembre de 1807.

60. G. W. F. Hegel, *Texte zur Philosophischen Propädeutik*, en *Werke*,vol. 4, ed. de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Fráncfort d.M., 1970, p. 260. Compárese con el claro análisis de Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, ²1950, «Das Problem der Bildung», pp. 312-329 [trad. de E. Estiú, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo* XIX, Katz, Madrid, 2008]; Íd., *Sämtliche Schriften*, vol. 4, Stuttgart, 1988, II parte, III: «Das Problem der Bildung», pp. 366-386.

61. Un buen resumen se encuentra en U. Engelhardt, en *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, cit., pp. 112 s.

62. Véase K. Löwith, «Jacob Burckhardt», *Sämtliche Schriften*, vol. 7, Stuttgart, 1984, pp. 62-65, y las citas de Burckhardt ahí incluidas.

de la muerte de la *Bildung*, de su total erradicación»[63]. La dependencia de la *Bildung* del Estado, al vincularse al cargo o a la propiedad, y su conversión en un factor de producción científica, primordialmente orientada al beneficio, conduce a la barbarie. El deseo por tener éxito en la sociedad se corresponde con esa «peculiar interioridad»[64] que renunciando a la forma convierte a los cultivados «*en enciclopedias ambulantes*». «Toda la *Bildung* moderna es fundamentalmente íntima: por fuera el encuadernador ha impreso algo así como 'Manual de *Bildung* interior para bárbaros en lo exterior'». Nuestra *Bildung* moderna, vinculada exteriormente al Estado y a la producción científica, y que interiormente consiste en la acumulación de una masa informe de conocimiento transmitido por la historia, «no es en ningún caso una auténtica *Bildung*, sino solo una especie de conocimiento sobre la *Bildung*». Por eso Nietzsche rechaza cualquier asociación con los «cultivados» para poder rescatar o *reencontrar esa auténtica Bildung*, que en sus rasgos fundamentales era completamente compatible con Humboldt y también, como ha advertido Karl Löwith[65], con la crítica de la *Bildung* de Herder, Fichte y Goethe.

El tipo ideal también se conserva en los casos en que los pedagogos tienen que incluir la formación profesional [*Berufsbildung*] en la definición del concepto. Para Paulsen, titular de la cátedra de Filosofía y Pedagogía de Berlín, «la capacidad de actuar como un miembro activo en la vida histórica del todo social»[66], forma parte de la formación profesional. Sin embargo, lo central para él sigue siendo la armonización recíproca entre cuerpo y espíritu, sentidos y razón, voluntad y carácter, capaz de generar o liberar la autonomía de la persona. Paulsen, un faro pedagógico en la sociedad wilhelmina, luchó por la independencia de la enseñanza [*Bildungswesen*] del control del Estado, defendió que la adquisición de *Bildung* tenía que liberarse de los condicionamientos sociales, apoyó la equiparación de las carreras propias de las ciencias naturales con las de humanidades, alertó de la «tensión excesiva del nacionalismo» y de la «divinización del propio pueblo y Estado»[67]. Definió, en resumen, la *Bildung* mostrando una continuidad ininterrumpida. No puede «hacerse desde el exterior, brota de dentro hacia afuera [...] la *Bildung* no consiste en la posesión de conocimientos, sino en la posesión de la fuerza vital del comprender y del obrar, elementos en los que la forma vital interior

63. F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, Múnich/Berlín/Nueva York, 1988, vol. 7, *Nachgelassene Fragmente (1873)*, p. 718.

64. F. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* 4, en *Kritische Studienausgabe*, cit., vol. I, p. 273.

65. K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, cit., p. 457.

66. F. Paulsen, «Das moderne Bildungswesen», en P. Hinneberg (ed.), *Die Kultur der Gegenwart*, parte I, sección I, Berlín/Leipzig, ²1912, pp. 54-85, cita p. 55.

67. *Ibid.*, p. 60.

se muestra». Incluso sin conocimientos de ortografía se puede ser una persona cultivada. Por el contrario, la llamada *Bildung* general no es sino *Halbbildung*[68]. El concepto suprapolítico y suprasocial de *Bildung* se manifiesta, en especial gracias a la crítica de Nietzsche, de nuevo estabilizado, sorprendentemente resistente frente a cualquier clasificación procedente de la crítica ideológica de los llamados *Bildungsbürger*[69]. También la crítica sociohistórica de las formas decadentes de *Bildung* sigue basándose —cuando no busca otras explicaciones como, por ejemplo, en la psicología política o social— en el concepto ideal de *Bildung*, que no ha dejado de constituirse mediante la autocrítica.

c) El siguiente criterio —la contaminación de *Bildung* con *trabajo*— ejemplifica lo poco adecuado que resulta derivar el concepto de *Bildung* de análisis sociales dicotómicos. También en este caso se aprecia la influencia de Hegel, aunque su observación de que el trabajo forma [*bildet*] y libera olvidase su origen y se condensase en una tipología de *Bildung*. Hegel evitó la oposición aristotélica entre la actividad de los hombres libres en su tiempo de ocio y el trabajo productivo de los ignorantes y de los que no son libres. En realidad, toda actividad es trabajo en la medida en que genera las necesidades que satisface. El límite entre el trabajo manual y el intelectual no está determinado por la *Bildung*, sino que todo trabajo forma [*bildet*]. La *Bildung* remite a un trabajo que pone en contacto las capacidades y tareas concretas con las exigencias de lo universal. En su propedéutica filosófica Hegel se ocupa de la *Bildung* teórica y práctica y de la moral e intelectual bajo el precepto de «las obligaciones con uno mismo»[70]. En ella se analizan las complejas relaciones que existen entre las propias limitaciones y la capacidad, entre la inmediatez y el distanciamiento, entre la variedad de los conocimientos y su certeza. Formarse [*sich bilden*] consiste en aprender a dominar esas relaciones. Esa fundamentación antropológica de la *Bildung* se trata desde el parágrafo 196 hasta el 198 de la *Filosofía del derecho* como «El modo de trabajo». Desde ese momento la determinación recíproca de trabajo y *Bildung* pasó a formar parte del canon de muchas de las definiciones de *Bildung*.

La fundamentación del trabajo mediante la *Bildung* y viceversa también puede analizarse desde la perspectiva de la crítica ideológica, en especial en una época caracterizada por el creciente conflicto, fomentado económica y sociopolíticamente, entre la actividad manual y la intelectual. Sin embargo, la contribución de Hegel consistió precisamente

68. *Ibid*., p. 56.

69. Véase en el citado volumen colectivo, pp. 346-368, la exposición que hace Ulrich Herrmann —desde una orientación de crítica de la ideología— de la educación en los institutos del Imperio alemán. [«Burgueses/ciudadanos con educación, formación» *N. del T.*]

70. G. W. F. Hegel, *Texte zur Philosophischen Propädeutik*, cit., p. 258, §§ 41 ss.

en ver surgir la *Bildung* del trabajo y el trabajo de la *Bildung*. Este elemento poseía el potencial de criticar las circunstancias que beneficiaban a los llamados *Bildungsbürger* a costa del trabajo fabril. Un potencial crítico que aprovecharon al máximo tanto Marx como Virchow, quien (siguiendo a Hegel) tenía la esperanza de que la maquinización aliviase el trabajo de los obreros. Para Virchow la técnica se convirtió en el símbolo —o vehículo— de la igualdad, porque en ella el trabajo práctico y el teórico, imposibles sin una *Bildung* científica común, siempre convergen[71]. Hegel comprendió, al agrupar *Bildung* y trabajo, que la especialización y una capacidad comprehensiva se requieren mutuamente. De este modo encontró un concepto de *Bildung* necesario y operante por encima de las diferencias específicas de clase.

La intersección, que en la tradición aristotélica separaba al clero o a los juristas de los legos[72], se abrió e hizo permeable mediante el concepto de trabajo representado por la *Bildung*. Si la *Bildung*, en palabras de Lorenz von Stein[73], se ha convertido en «un acto de trabajo», entonces ya no se puede fijar «como si fuese un concepto particular, determinado, un concepto que se agota en su definición». Se convierte en un «proceso vivo» que impele a reajustar entre sí igualdad y libertad, teoría y praxis en el mundo laboral moderno. El hecho de que la *Bildung* se atreviese a enfrentarse a la antítesis, empíricamente insostenible, entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu o de la *Bildung* [*Bildungswissenschaften*] y que la sobreviviese es otra herencia de la definición hegeliana del concepto. La *Bildung* moderna no puede darse sin ciencia, pero tampoco puede reducirse a ninguna ciencia en particular. Solo la *Bildung* es capaz de crear relaciones entre factores heterogéneos. Sin ellas nuestro mundo, caracterizado por la división del trabajo, no podría existir.

Alfred Weber lo expresó enfáticamente cuando el *Verein für Sozialpolitik* puso, en 1922, en su orden del día la rápida desaparición de la base económica de los «trabajadores intelectuales». «Una clase cultivada [*Bildungsschicht*]», opinaba, no es «algo socialmente cerrado», sobre todo no es «idéntica [...] con la clase de la gente culta con educación académica». Más bien se dispersa «de modo invisible» por toda la sociedad. Alfred Weber intentó redefinir esa clase, «ya que su fundamen-

71. R. Virchow, «Die Aufgabe der Naturwissenschaften» [1872], en P. Suhrkamp (ed.), *Der deutsche Geist*, Fráncfort d.M., 1954, vol. 2, pp. 270-282, cita p. 272.

72. Véase, entre otros, E. Trunz, «Der deutsche Späthumanismus um 1600 als Standeskultur», en R. Alewyn (ed.), *Deutsche Barockforschung. Dokumentation einer Epoche* [1931], Colonia, ^{2}1966, pp. 147-181; K. Schreiner, «Laienbildung als Herausforderung für Kirche und Gesellschaft»: *Zeitschrift für historische Forschung* 11 (1984), pp. 257-354.

73. L. von Stein, *Die Verwaltungslehre*, cit., p. 24.

to económico ha desaparecido»[74]. La llamó «intelectualidad del trabajo» [*Arbeitsintellektuellentum*] y debía ser la heredera de los *Bildungsbürger* en proceso de extinción. Redundante como siempre, Weber encontró una compleja denominación para renombrar la incesante tarea de la *Bildung* en un contexto en el que sus presupuestos económicos se resquebrajaban. No pudo identificar la intelectualidad que había redefinido con profesiones específicas, algo que Weber intentó tentativamente, pero un trabajo concreto le sirvió de denominador común mínimo —aparentemente banal—: como precondición imprescindible para la vida, para la actividad intelectual y para el compromiso político.

La *Bildung* moderna se caracteriza, tipificada según sus rasgos semánticos fundamentales, por transformar las normas religiosas en retos sobre el modo de vivir la propia vida, por ser abierta y compatible con cualquier situación vital concreta generando en ese proceso la autonomía individual, y por ser, concebida como trabajo, el elemento integrador de un mundo caracterizado por la división del trabajo.

3. BIENES CULTURALES Y CONOCIMIENTO CULTURAL

Los rasgos esbozados hasta ahora forman parte de las características estructurales de *Bildung*. Desde finales del siglo XVIII aparecen con regularidad. Se repiten con independencia de los distintos conceptos particulares de *Bildung*, que se formulan y defienden vinculados a un contexto personal, situacional e histórico. Sin duda, *Bildung* se puede historizar de forma consecuente y dividirse en los distintos segmentos de que se compone, los cuales se han agrupado, según el caso concreto, de diversas formas. Desde la perspectiva de la historia social, se pueden crear grupos agregados más complejos como, por ejemplo, el formado por los graduados de institutos y universidades educados en el neohumanismo, cuya transformación diacrónica es observable. También es posible encontrar determinaciones funcionales de *Bildung*, que se van sustituyendo a través de los acontecimientos políticos. Hasta el *Vormärz**, *Bildung* poseyó en el ámbito sociopolítico un carácter antiestamental y, en este

74. *Die Zukunft der Socialpolitik – Die Not der geistigen Arbeiter. Jubiläumstagung des Vereins für Socialpolitik in Eisenach 1922*, Múnich/Leipzig, 1923. Incluye el texto de A. Weber, «Die Not der geistigen Arbeiter», pp. 165-184, aquí pp. 169 s., 181.

* La periodización al uso en la historiografía alemana no coincide con la utilizada en España y en otros países de nuestro entorno como Francia e Italia. En nuestra traducción, hemos optado generalmente por el término «modernidad» para referirnos a *Neuzeit*. El término alemán *Neuzeit* abarca desde el Renacimiento hasta el presente y se divide, a su vez, en *Frühe Neuzeit*, para el periodo anterior a la Revolución francesa, y *Neuere Geschichte*, para el posterior, reservándose el término *Vormärz* para la Restauración, es decir, para la fase absolutista previa a los levantamientos de 1848 en Berlín y Viena (*N. del T.*).

sentido, agresivo. Después de la revolución del 48 el término adquirió una función estabilizadora para la burguesía, que finalmente, con el desmoronamiento del guillerminismo, adoptó funciones defensivas y de mantenimiento del estatus. A esta secuencia se le opone que la *Bildung*, con su potencial autocrítico, liberó constantemente fuerzas innovadoras: «movimientos juveniles» —tanto en 1813 como antes de 1914—, vanguardias, precursores de la reforma y la revolución. También se puede señalar que sin *Bildung* la autonomía lograda por las ciencias naturales, originalmente parte de la facultad de filosofía, no se explica. La igualdad de derechos conseguida por las escuelas técnicas y la fundación de la *Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft* por el teólogo Harnack representan simbólicamente este proceso.

Esta clase de historización, que tematiza la *Bildung*, se fundamenta en las reglas estructurales de esta, reglas que se repiten y que forman parte del sello de nuestra modernidad. Lo mismo es válido para los bienes culturales y el conocimiento cultural, cuyos ámbitos ya se han esbozado brevemente. La segmentación, necesaria metodológicamente, remite a las características comunes que vinculan a todas las artes y las ciencias —«arte y ciencia»— con la labor de *Bildung* que les es inherente. En este caso *Bildung* puede definirse como un campo de fuerza reflexivo y comunicativo que exige la integración de todos los bienes de la vida y de las artes, así como de todo el contenido del conocimiento. Es posible que en ello se vea una utopía, una de aquellas utopías que produjo la apertura al futuro de la modernidad. Sin embargo, un criterio semejante supondría la aplicación a *Bildung* de una crítica ideológica desde fuera y *ex post*. En nuestro contexto argumentativo, se trata en primer lugar de esbozar los bienes culturales y el contenido del conocimiento, empíricamente divisibles, como elementos de una *Bildung* que ha perdurado en el tiempo.

1. En primer lugar hay que señalar que los bienes culturales y los ámbitos de conocimiento no permiten establecer *ninguna jerarquía* en virtud de la función de *Bildung* que cumplen. Desde este punto de vista todas las experiencias modernas expresadas en el arte, en la literatura y en la ciencia se remiten, explican y estabilizan recíprocamente. Toda ciencia particular que se hace autónoma y se organiza tiene que poseer explicaciones sobre otras ciencias. La prueba de que un método especializado lo es efectivamente radica en su compatibilidad con otras ciencias relacionadas o en su impacto transformador en ellas. Con ello surge en cada caso una nueva relación, un estilo común, cuya creación es un postulado de la *Bildung*, que abarca todas las ciencias de la naturaleza, del espíritu y sociales, aunque en la praxis a menudo el esfuerzo sea inútil. La autonomía metodológica de unas ciencias cada vez más «positivas» dificulta la integración directa de sus contenidos y procedimientos en un canon de *Bildung*. Esto es válido para las ciencias técnicas y para

las naturales, para la jurisprudencia y también para la sociología, pero sobre todo para la economía matematizada. Esto implica la reclusión de las ciencias históricas ligadas a los textos, que se conciben a sí mismas de forma cada vez más «positiva», en un refugio supuestamente tradicional como ciencias propias de la *Bildung*. De esta observación cabe deducir resentimientos, pero no una jerarquía.

No obstante, siempre se lograba un restablecimiento de los vínculos en el ámbito de la *Bildung*. Las ciencias históricas respondieron a la nueva situación mediante una crítica historicista que abarcó distintos ámbitos y que se extendió a las ciencias relacionadas[75], y simultáneamente los científicos, con una gran formación, continuaron en disposición de transmitir a la opinión pública sus conocimientos revolucionarios. Una prueba de ello son los populares textos de Planck —junto con su postura religiosa— o de Heisenberg sobre la transformación de los fundamentos de las ciencias naturales. La *Bildung* siguió vinculando unas culturas aparentemente separadas, pero sin jerarquizarlas.

A pesar de las preferencias subjetivas, las artes y los géneros literarios tampoco pueden clasificarse jerárquicamente y encajonarse en el cumplimiento de determinadas tareas. La utopía de una «poesía universal progresiva»[76] o la de la «obra de arte total»[77] son solo una confirmación de esta observación. La vivencia [*Erlebnis*], la principal categoría interpretativa de Dilthey, también aglutina todas las situaciones concebibles con el fin de hacer progresar la *Bildung*, incluso la que se conoce como vivencia bélica, que en los años treinta Erich Weniger todavía trató de incluir en la *Bildung*[78].

2. Otro criterio sobre la fuerza integradora de *Bildung* lo constituye la *actividad personal* [*Eigentätigkeit*] de quienes se vinculan con la *Bildung* o se remiten a ella. La recepción de las artes, la música y la literatura es activa, es decir, los cultivados las reproducen. Un comportamiento que lleva rápidamente a la producción propia. Hay un diletantismo consciente y bien elaborado, relacionado con la especialización de las ciencias y con el virtuosismo de las creaciones artísticas, que forma parte de la *Bildung*. Crea una zona de seguridad para la autonomía que se reivindica para el arte y la ciencia. No solo el artista se convierte en una figura autónoma que, a pesar del respaldo aún existente de la corte, vive

75. Véase la contribución de Ulrich Muhlack en el mencionado volumen colectivo, pp. 80-105.

76. F. Schlegel, *Athenäum*, vol. 2, 1.ª parte, cit., p. 182 (fragmento 116).

77. R. Wagner, *Die Kunst und die Revolution* [1849], en *Dichtungen und Schriften*, cit., vol. V, pp. 273-309.

78. E. Weniger, «Kriegserinnerung und Kriegserfahrung»: *Deutsche Zeitschrift. Kunstwart* año 48 (1935), pp. 397-405, aquí pp. 403 s. Véase K. Vondung (ed.), *Kriegserlebnis*, Gotinga, 1980.

cada vez más del mercado, sino que también sus productos se sustraen en gran medida al cumplimiento de funciones asignadas por el Estado o por la Iglesia. Sin embargo, esto no significa que el arte se convierta en *l'art pour l'art*, sino que sigue siendo —a través de sus receptores activos— un medio de *Bildung*[79]. Por eso la experiencia estética fundamental, que siempre pone en contacto el espíritu y los sentidos[80] —en la formación del juicio [*Urteilsbildung*] y en el proceso creador personal—, constituye desde un punto de vista antropológico la *Bildung*. Es una forma activa de desarrollar una vida cultivada.

La música, cuyas representaciones públicas se acompañan del estudio de las partituras, se reproduce en casa como música de cámara o se canta, de forma semipública, en coros o en asociaciones de canto. También la poesía es cultivada en grupos familiares de lectores o en representaciones teatrales privadas, así como en las numerosas efusiones poéticas de distinta calidad que se intercambian las personas cultivadas. El dibujo y la pintura también forman parte de la *Bildung* privada, incluyendo el autorretrato, el equivalente de la autobiografía. No todos pueden hacer de todo, pero la sociabilidad induce a la actividad musical personal y viceversa, y sin ellas no puede haber *Bildung*. Desde entonces las técnicas fotomecánicas y electrónicas de reproducción han aumentado de tal forma los criterios de calidad que la fuerza integradora de la *Bildung* ha disminuido. Esto ha dado lugar a la separación entre los artistas y la crítica intelectual, no obstante el condicionamiento recíproco entre ambos. Si se prefiere, se puede decir que se ha generado un nivel de *Bildung* por debajo del cual no debe estarse.

3. Otra característica que integra todas las artes y ciencias en la *Bildung* es su *reflexividad histórica*. Al concepto de *Bildung* le es inherente un factor de transformación temporal que a su vez, desde un punto de vista histórico general o biográfico, puede adquirir diversas formas. Las tradiciones ya no se transmiten, sino que se crean *a posteriori*, todo futuro se reinventa sin que por ello el conocimiento de la *Bildung* histórica —tanto de los individuos como de la sociedad— pierda su carácter de proceso continuo. El hecho de que las artes y la literatura se enardezcan con las características que les diferencian del clasicismo antiguo no caracteriza el «conocimiento cultural» neohumanista. El conflicto permanente entre ayer y hoy da lugar en realidad a un fenómeno de *Bildung* que es común a la actividad artística y a su crítica. Los géneros literarios, acompañados ahora constantemente por la historia de la literatura, se reconstituyen tras constantes fracturas recurriendo siempre a los clásicos canonizados de la Antigüedad, de los pueblos que limitan con Europa y

79. Véase C. Dahlhaus en el mencionado volumen colectivo, pp. 220-236, espec. p. 228.
80. Véase F. Büttner, *ibid.*, pp. 259-285, espec. p. 273.

de Asia, universalmente accesibles mediante una sucesión de nuevas traducciones. La canonización del clasicismo de Weimar, que abarca desde 1770 a 1830, provocó nuevas tendencias estilísticas, que una vez más modificaron el canon y que contaron, por ejemplo, con Kleist, E. T. A. Hoffmann, Hölderlin, Büchner y también Heine. La novela de aprendizaje [*Bildungsroman*] es un medio representativo en el que un autor y un lector interrelacionados bosquejan en una reflexión histórica sobre la persona y el entorno su propia historia vital. En consecuencia, el *telos* de esta *Bildung* se temporaliza y se inserta en el proceso de la *Selbstbildung*.

En la música también se establece retroactivamente un canon clásico según el cual toda composición, si quiere formar parte del repertorio de los nuevos clásicos que se están consagrando, debe significar un paso irreversible hacia una nueva «creación». La *Bildung* exigida a la música es el producto tanto de la composición como de una recepción que reflexiona en términos históricos; ambas contribuyen a establecer el criterio de lo que es innovación. Los compositores también participan en este proceso, como durante toda su vida hizo Wagner con la obra que creó al sumergirla —de forma análoga a la novela de aprendizaje— en una perspectiva histórica que abarcaba todo el pasado y el futuro que deseaba.

En las artes plásticas [*bildende Kunst*] —una expresión que en sí misma puede interpretarse en términos de reflexión histórica— el comentario del artista forma parte del proceso creador[81], al igual que la provocativa tensión entre los posibles modelos y la obra propia se conserva mediante la fundación de los museos. Desde entonces todo arte puede ser histórico, innovador o ambas cosas a la vez. En especial la arquitectura historicista, basta pensar en la diversidad de las aportaciones de Schinkel, creó una producción artística reflexiva en grado extremo capaz de hacer presente la otredad del pasado como tal y de plasmarla en nuevas construcciones formalmente idénticas.

La cita, utilizada en todas las artes, ve así modificada su importancia. Si hasta entonces fue el testimonio de la presencia bíblica o de la continuidad humanista del conocimiento, ahora pasa a convertirse en un símbolo. Puede degenerar en el símbolo de una *Bildung* que se quiere enseñar[82], pero en primer lugar y sobre todo es un símbolo en el y del proceso de la *Bildung* en sí misma. Con un distanciamiento irónico o estableciendo una continuidad, la cita es en todas las artes un producto artístico de carácter histórico que penetra en la vida cotidiana debido a que cumple una función de *Bildung*.

81. Véase la contribución de W. Busch, *ibid.*, pp. 286-316.
82. Sobre esto, W. Frühwald, *ibid.*, pp. 197-219.

Por tanto, toda producción estética y su recepción permanecen imbricadas en su reflexión histórica, única forma a partir de la cual podía llegar a averiguarse lo que de excepcional e inconfundible tenía una obra. La historicidad de los géneros, de los estilos, de las formas y de sus combinaciones era el denominador común, al que no habría podido llegarse sin la reflexión histórica como fuerza motriz de la *Bildung*. Sería un error metodológico encadenar la *Bildung* al particular contexto de su surgimiento, en torno a 1800, para circunscribir su definición a su contenido, modos de pensamiento y obras artísticas neohumanistas, clásicos y románticos. Esta visión da lugar a débiles perspectivas decadentes, propias de epígonos, cuyas aportaciones y experiencias son en realidad testimonios de una *Bildung* caracterizada por la reflexión histórica y que continúa generándose a sí misma.

La explosión que en la primera década del siglo XX (como en la física) resquebrajó todas las premisas históricas, todas las preformaciones de la música, del arte y de la literatura puede denominarse retrospectivamente como posthistórica. Sin embargo, modernismo, expresionismo, cubismo, arte abstracto, Dada, Bauhaus y música atonal, entre otros términos, pueden seguir describiéndose como un resultado consecuente de la *Selbstbildung*. El desarrollo de estas tendencias responde con más fuerza que antes al precepto moderno de la reflexión histórica, que nunca se agotó en la conservación de la tradición. Por eso no es sorprendente encontrarse de nuevo hoy día en todas las tendencias artísticas símbolos interpretables en términos históricos, metacitas, en cierto modo, de la *Bildung* histórica.

4. El *entrelazamiento semántico*. El concepto alemán de *Bildung* se caracteriza por el entrelazamiento semántico constantemente renovado de los ámbitos vitales concretos, ámbitos que se corresponden con los llamados bienes culturales y con el conocimiento cultural. Religión, trabajo, historia, lenguaje, música, arte y ciencia se remiten y fundamentan recíprocamente mediante la *Bildung*. No podemos describir aquí las distintas afiliaciones histórico-intelectuales, pero el sistema semántico de referencias cruzadas es el desarrollo y el resultado de una *Bildung* que se concibe a sí misma como esa forma de desarrollo y —siempre provisionalmente— como ese resultado.

La reflexión mediante y sobre el *lenguaje* se caracteriza por tener iniciativa y ser constante. Para Herder el lenguaje se fundamenta, y en esto es consecuente en términos antropológicos, en la reflexión, o, como él mismo dice, en la «ponderación» [*Besinnen*] y en la «circunspección»[83]

83. J. G. Herder, *Über den Ursprung der Sprache*, 2.ª parte, en *Werke*, vol. 1: *Frühe Schriften*, ed. de U. Gaier, Fráncfort d.M., 1985, p. 770 [trad. de P. Ribas, *Sobre el origen del lenguaje*, en J. G. Herder, *Obra selecta*, Alfaguara, Madrid, 1982].

[*Besonnenheit*], en una reflexión que es cooriginaria con la «*Bildung* mediante el lenguaje»[84]. Siguiendo a Humboldt[85], el lenguaje en sí mismo precede a toda «diferenciación» entre las llamadas «clases» cultas e incultas. Todo lenguaje contiene «una totalidad equivalente a la extensión de la ilimitada capacidad humana de *Bildung*»[86]. A partir de Herder nuestro concepto adquiere la fuerza de una revelación posteológica que se separa del texto bíblico y que se expresa en todas las lenguas en un proceso de constante perfección. «Si el lenguaje es el medio de la *Bildung humana*, entonces la escritura es el medio de la *Bildung culta*»[87]. Como dijo Nietzsche posteriormente: «El hombre científico y el hombre culto pertenecen a dos esferas distintas [...] Sin embargo, con el empleo correcto del lenguaje comienza la *Bildung*»[88]. Todas las ciencias lingüísticas y de la literatura autónomas y todas las artes se remiten constantemente a la reflexividad que posee el lenguaje cuando tienen que producir o manifestar *Bildung*.

También la historia —de forma análoga a la interpretación del lenguaje de Herder— adquiere la cualidad de revelación. La *Fenomenología del espíritu* de Hegel puede leerse como el proceso de la *Bildung* y como revelación. Algo que ha tenido repercusión en todas las ciencias hermenéuticas, incluso en los casos en los que han terminado adoptando la forma de una historia positivista de las ideas. También en el análisis de Schleiermacher sobre la religiosidad subjetiva de las personas cultivadas, que «ya no necesita ningún mediador»[89]. En todo caso esta religiosidad debe acudir a la historia, a la historia «en su sentido auténtico [...] la fuente más rica para la religión, aunque no para acelerar y dirigir el progreso de la humanidad en su desarrollo, sino solo para observarla como la revelación más grande y universal de lo más íntimo y sagrado». La que hasta ese momento había sido la única revelación histórica, transmitida por la Biblia, simplemente se extiende

84. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, II, 9, II, en *Werke*, vol. 6, ed. de M. Bollacher, Fráncfort d.M., 1989, pp. 345 ss. [trad. de J. Rovira Armengol, *Ideas para la Filosofía de la Historia de la Humanidad*, Losada, Buenos Aires, 1959].

85. W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, en *Werke*, vol. 3, 1963, p. 293 [trad. de A. Agud, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1995].

86. *Ibid*., p. 399.

87. J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, cit., p. 355.

88. F. Nietzsche, *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, II conferencia, en *Kritische Studienausgabe*, cit., vol. 1, pp. 683 y 685.

89. F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, ed. de C. Schwarz, Leipzig, 1862, II discurso, p. 72 [*Sobre la religión*, Tecnos, Madrid, 1990].

a la historia, en otras palabras, se atribuye a esta, precondición de esa *Bildung* histórica de la que surgió el historicismo. Asumiendo el análisis hegeliano, la *Bildung* histórica también puede concebirse como trabajo. En palabras de Droysen, poseemos la *Bildung* «como si no la tuviésemos en tanto no la hayamos adquirido mediante nuestro propio trabajo y reconocido como lo que es: el resultado del incesante trabajo de aquellos que nos precedieron»[90]. Este tipo de comparaciones aparece de forma más trivial por doquier como, por ejemplo, entre los pintores históricos de Múnich en 1876: «Debemos pintar la historia, la historia es la religión de nuestra época. Solo la historia es actual»[91].

También el concepto de «religión del arte» [*Kunstreligion*], acuñado por los románticos y desarrollado en el ámbito de la filosofía de la historia por Hegel, posee una carga semántica que pasa a formar parte de las fundamentaciones teóricas de la pintura sin objeto. Kandinsky invoca el «talento evangélico» del artista, que «no tiene derecho a vivir sin obligaciones, tiene que llevar a cabo un trabajo difícil», sus obligaciones son «precisas, grandes y sagradas», su objetivo es la «educación del alma» y mostrar, haciendo llegar el arte al receptor, «el reino del mañana»[92].

Más perdurable fue la influencia de la palabra compuesta *Bildungsreligion** en la música. No solo ha dado lugar a los «conciertos en las iglesias», provocado recogimiento o exigido contemplación, elevado las almas o llevado estas al éxtasis[93]; como arte la música crea un segundo mundo que transciende y simultáneamente impregna este. En el proceso de *Bildung* de la composición y de la recepción ambos mundos se ponen mutuamente en contacto. «La música es la objetivación e imagen inmediata de toda la voluntad del mismo modo que lo es el mundo en sí mismo, o mejor, como lo son las ideas, de cuya figura multiplicada se compone el mundo de las cosas concretas». Por eso, siguiendo a Schopenhauer[94], la influencia de la música es mucho mayor y penetrante que

90. J. G. Droysen, «Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft», en *Historik*, ed. de R. Hübner, Múnich/Berlín, 1943, p. 395 [trad. de E. Garzón y R. Gutiérrez, *Histórica*, Laia, Barcelona, 1983].

91. *Zeitschrift für bildende Kunst* (1876), p. 264, citado en K. Lankheit, «Malerei und Plastik im 19. Jahrhundert», en *RGG*, Tubinga, 1960, vol. 4, col. 687. Véase la contribución de Busch, p. 271, en el mencionado volumen colectivo.

92. V. Kandinsky, *Über das geistige in der Kunst*, ed. de M. Bill, Berna/Bümplitz, 1952, pp. 86, 135 y 139 [trad. de G. Dieterich *De lo espiritual en el arte*, Paidós, Barcelona, 2005]. Véase también P. A. Riedl, «Abstrakte Kunst und der Traum von der rezeptiven Gesellschaft», en W. Hartmann (ed.), *Festschrift Klaus Lankheit*, Colonia, 1973, pp. 67-77.

* Religión como *Bildung* o religión de la *Bildung* (*N. del T.*).

93. Véase C. Dahlhaus, *Analyse und Werturteil*, Maguncia, 1970, pp. 21 ss. y 226 ss. en el mencionado volumen colectivo.

94. A. Schopenhauer, *Werke*, Zúrich, 1977, vol. I, p. 324; citado en A. Menne, *Arthur Schopenhauer* (Klassiker des philosophischen Denkens), Múnich, 1982, vol. 2, p. 217.

la del resto de las artes, recupera el más allá perdido para el más acá. «Podría decirse», concluía un anciano Richard Wagner, «que allí donde la religión es artificial, el arte se reserva el derecho de salvar el núcleo de la religión»[95], una frase que, con independencia de sus imponentes innovaciones musicales, presupone todavía la conciencia desdichada de la *Bildung*. Wagner oscilaba entre la decadencia y la redención.

Eichendorff describió —como católico— sarcásticamente esa contaminación entre *Bildung*, arte y religión en su comentario al segundo *Fausto*. Fausto aparece al final «como un caballero en la corte celestial con pleno derecho a estar en ella», impresionando a Dios y al demonio «con su eminente *Bildung* mundana, una canonización de esa *Bildung* con la pompa de una ópera, de tal forma que al lector poco advertido casi le da la impresión de estar ante una reescritura elegante del trivial texto popular: 'vivió alegremente y murió bienaventurado'». Goethe logró expresar de un modo inalcanzable e irrepetible todo lo que «la poesía, que se distanció de la cristiandad positiva, podía dar de sí misma: la completa autodeificación del sujeto emancipado y de la belleza terrenal oculta»[96].

Aunque nuestro cambio de perspectiva de Hegel a Kandinsky pasando por Eichendorff ha mezclado distintos comentarios sobre lenguaje, religión, música, arte, ciencia e historia, queda patente que en toda transformación diacrónica, y en las casi infinitas diversificaciones, hay características semánticas comunes, mínimas, pero que son estructuras permanentes de la autointerpretación, que antropológicamente solo pueden comprenderse como *Bildung*[97]. Los rasgos fundamentales esbozados antes: religiosidad mundana, apertura ante todos los desafíos políticos y sociales, así como el trabajo, los encontramos de nuevo cuando observamos los bienes culturales concretos —de las artes— y los contenidos concretos —de las formas de conocimiento y de las ciencias—. Reflexión consciente del lenguaje, es decir, lingüisticidad [*Sprachlichkeit*], reflexión consciente de la historia, es decir, histori-

95. R. Wagner, *Religion und Kunst*, en *Dichtungen und Schriften*, cit., vol. X, p. 117.

96. J. v. Eichendorff, «Die Poesie der modernen Religionsphilosophie», *Sämtliche Werke*, vol. 9: *Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands*, ed. de W. Mauser, Ratisbona, 1970, p. 265.

97. Compárese también con la semántica histórico-religiosa en la que Husserl hace desembocar su ensayo de 1936 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die traszendentale Phänomenologie* (ed. de E. Ströker, Hamburgo, ²1982, § 27, pp. 109-112). El ego transcendental intenta ahí hacerse realidad en el modelo del cultivado. La reflexión filosófica de la historia «parece» que lleva «por sí misma ante el cambio definitivo y las decisiones definitivas [...] Nosotros mismos nos vemos arrastrados a una transformación interior». Lo «transcendental», una vez que forma parte de la experiencia inmediata, abre el campo infinito del futuro a «una filosofía del trabajo metódica». Véase también la cuidadosa edición americana de D. Carr (Evanston, 1970, pp. 43 y 405). [Véase E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, Crítica, Barcelona, 1991.]

dad, reflexión consciente de la religión, es decir, religiosidad y reflexión consciente del arte, es decir, estética. Estas son las abreviaturas, a modo de palabras clave, cuyo denominador común remite a *Bildung*.

4. PERSPECTIVAS

Las características semánticas estables, y en este sentido estructurales, de *Bildung* tal y como se agruparon en el ámbito lingüístico alemán impregnado de protestantismo perduraron desde finales del siglo XVIII hasta la Primera Guerra Mundial. Desde la perspectiva de la historia real, es decir, no vinculada primordialmente a la autorreflexión lingüística, esta *Bildung* estaba integrada en un conjunto de condiciones sociales y desafíos políticos. Las personas cultivadas reaccionaron ante ese contexto y se implicaron en él contribuyendo a crearlo, especialmente como clase social burguesa. No obstante, la creación de la nación y la formación de las clases, que son los procesos dominantes de esa época, no están en correlación inmediata con el concepto alemán de *Bildung*. En este caso ejercen su influencia factores económicos y sociales que no se deducen de la *Bildung* ni tampoco remiten a ella. Al igual que con «Ilustración», las características a largo plazo de *Bildung* no pueden forzarse en un apretado corsé diacrónico. Desde una perspectiva diacrónica, no hay ninguna historia homogénea. Por eso se plantea la cuestión acerca de qué rasgos fundamentales del concepto de *Bildung* han contribuido y sobrevivido a las catástrofes del siglo XX.

Sin duda constituye un error metodológico derivar causalmente el relativo fracaso del liberalismo en Alemania y el nacionalismo desmedido a partir de la *Bildung*, que una parte de la burguesía utilizó para definirse a sí misma. En primer lugar, estos grandes movimientos europeos muestran en los países vecinos un desarrollo similar, deben, por tanto, derivarse de condiciones más generales. En segundo lugar, el solapamiento personal, cambiante, de grupos de personas cultivadas con partidos liberales y con movimientos nacionales o nacionalistas no constituye su identidad. Aun en los casos en que es posible establecer correlaciones entre estas formaciones grupales heterogéneas, no puede deducirse de ello que la *Bildung* sea el factor político más influyente de las acciones políticas.

En realidad, puede afirmarse que *Bildung* asumió una posición central de tipo funcional y no causal en el marco del sistema social del imperio guillermino. Desde esa posición no modificó nada porque, esencialmente, la misma no era política. Sin embargo, era compatible con muchas tendencias, lo era desde luego tanto en el marco de la ambivalente política cultural como en el de la exitosa política científica, y también en los partidos, asociaciones e Iglesias protestantes. El orgullo,

parcialmente justificado, de lo que se llamaba cultura alemana o ciencia alemana terminaba siempre en la idea de una superioridad concebida cultural, pero no políticamente. Era el síntoma de una *Bildung* mal entendida y depravada que también se criticó en el imperio guillermino.

Institucionalmente las capas cultivadas siguieron dependiendo en gran parte de un Estado al que apuntalaban, aunque sin influir directamente en su política. Es razonable poner en duda que una parlamentarización temprana del sistema político, es decir, una responsabilidad política directa de las capas cultivadas hubiese evitado la catástrofe de la Primera Guerra Mundial. En ese caso la guerra hubiese estallado probablemente antes. Basta recordar hasta qué punto la creciente liberalización en la Francia de Napoleón III antes de 1870 allanó el camino a la guerra y a la catástrofe. De todas formas, es difícil calcular o ignorar el importante papel que jugó la *Bildung* en su forma prepolítica en la historia alemana. No ayudó a crear ninguna cultura política genuina a la altura de los retos de la sociedad industrial. La función que la *Bildung* realizaba en silencio solo adquirió relevancia cuando el Estado tradicional se desmoronó en 1918. La *Bildung* perdió la libertad de movimientos que hasta entonces le había garantizado el Estado y la economía y tuvo que ser directamente política, es decir, las personas cultivadas se vieron obligadas a actuar políticamente de forma inmediata a través de los partidos y del parlamento. En palabras de Rathenau en 1919: «El concepto de *Bildung* en el sentido de nuestro auténtico y único poder vital debe concebirse con tal profundidad que en la vida pública y en la legislación tenga la primera y la última palabra»[98]. De esta forma, la importancia política de *Bildung* se modificó durante la República de Weimar. En ese contexto se pudo ver cómo la crisis económica, que afectó a la renta de las clases cultivadas, y la crisis constitucional, que obligó a las clases cultivadas a una toma de posición, fue también una crisis de la propia *Bildung*. En otras palabras, el concepto de *Bildung*, que se había estabilizado a sí mismo en un proceso a largo plazo, ya no parecía tan firme. La crisis de la *Bildung* ya no podía superarse mediante la autocrítica. Tres escritos redactados entre 1929 y 1931 de Eduard Spranger, Carl Heinrich Becker y Hans Freyer sirven de ejemplo.

Spranger analizó en 1929 el ideal alemán de *Bildung* desde la perspectiva de la filosofía de la historia. Evocó, ponderándolo todo, la historia mundial con el objetivo de rescatar al desvalido ideal de *Bildung* en la crisis del momento. En su análisis expresó repetidas veces el deseo de que la religiosidad secular, que vinculaba con el trabajo, fuese el elemento dominante del concepto de *Bildung*: «Nuestro ideal de *Bildung* culmina así en la fórmula más general: espiritualización del trabajo, alegría por el

98. W. Rathenau, *Die neue Gesellschaft*, citado según F. Stern, *Verspielte Größe. Essays zur deutschen Geschichte*, Múnich, 1996, p. 201.

trabajo del espíritu»[99]. El diagnóstico político es evidente. La democracia parlamentaria, que sin ideales éticos ha degenerado en una «calculadora» de intereses, se ha destruido a sí misma. El objetivo de la *Bildung* alemana era, por tanto, la regeneración del Estado: «También en este caso puede establecerse como fórmula del nuevo ideal de *Bildung* la doble exigencia: espiritualización del Estado y estatalización del espíritu»[100]. Sin embargo, esto no era posible sin la «formación de un dirigente» [*Führerbildung*]. «En el auténtico dirigente deben estar vivas en un sentido realmente demoníaco las fuerzas espirituales que determinan cada época»[101]. Al intentar salvar la *Bildung* tradicional en el momento culminante de su época, Spranger, sin saberlo, la había expulsado.

C. H. Becker constituye un caso distinto. En 1930 se planteó de forma clara e inequívoca el «problema de la *Bildung* en la crisis cultural del presente». También él exigió una religiosidad secular: «Debe tenerse el valor y la fuerza de creer en el sentido de la vida», y percibió una tendencia en ese sentido: «Antes la gente cultivada se caracterizaba por el conocimiento y los incultos por la creencia, hoy, sin embargo, la creencia en el conocimiento es casi un signo de incultura y el sello de la *Bildung*, una nueva fe»[102]. El programa de *Bildung* que Becker desarrolló —desde la reflexión crítica— también se encuentra en el seno de la tradición acuñada de la *Bildung*. Lo que intentó fue darle una nueva orientación en un sentido pedagógico —«quizá se denomine alguna vez a nuestra época como la época pedagógica»—[103] y hacerle cumplir una función sociopolítica. «No perseguimos el conocimiento», que siempre es incompleto, «sino la actividad»[104]. No dice ni una palabra sobre el pueblo, la raza o lo alemán [*Deutschtum*], aunque sí aparecen —relacionados con movimientos juveniles— «séquito» y «dirigente» [*Führer*]. Sin embargo, el objetivo inalterable es la *Bildung* de la personalidad, vinculada a la sociedad, capaz de ordenar y dar forma a la «masa», comprometida con la humanidad en la «creencia en la santidad o divinidad de los hombres»[105]. «Lo que necesitamos es una *Bildung* humanista en un sentido nuevo, que no se centre en el contenido material del humanismo, sino en el espíritu de la

99. E. Spranger, *Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart in geschichtsphilosophischer Beleuchtung*, separata de Íd., *Erziehung*, Leipzig, ²1929, p. 72.

100. *Ibid.*, p. 71.

101. *Ibid.*, p. 72.

102. C. H. Becker, *Das Problem der Bildung in der Kulturkrise der Gegenwart*, Leipzig, 1930, pp. 22, 21. Hay que recordar que la fundación de «academias pedagógicas», con el brusco desmoronamiento de las universidades, fue una de las grandes acciones republicanas de Becker en Prusia. La crisis económica mundial las debilitó antes de que, bajo el régimen de Hitler, se clausurasen abruptamente.

103. *Ibid.*, p. 25.

104. *Ibid.*, p. 33.

105. *Ibid.*, p. 23.

auténtica humanidad, no de la que se aprende, sino de la *humanitas* que se vive»[106]. Becker luchó con valentía para transmitir a la joven república esta *Bildung* humanista, que era nueva y antigua a la vez. E intentó establecer la sociología como una especie de ciencia sustitutiva de la *Bildung*. Su fracaso, a pesar de algunos éxitos en el campo de la política científica, se debió fundamentalmente al fracaso general de la república. La mayoría de la gente cultivada tuvo responsabilidad en ello *per negationem* porque, traumatizada por la idea de «Versalles», no estaba preparada para llegar al consenso mínimo sobre una *Bildung* referida a las personas y a la humanidad que se plasmase en un programa político.

Freyer lo ejemplifica en 1931. «El problema de la *Bildung* no es actual». Con este cambio de perspectiva comienza su análisis «La crisis de la *Bildung* en el presente» desde la sociología y la historia del espíritu[107]. Freyer parte de que el concepto clásico de *Bildung* está superado, la reivindicación de la autonomía y de la *Selbstbildung* de la personalidad ya no puede cumplirse. La *Bildung* ya no es un poder precisamente porque —en su forma idealista anterior— era apolítica. La sociedad industrial inducida científicamente exige respuestas completamente nuevas. Aunque algunos criterios tradicionales siguen siendo válidos, la forma y la función de la *Bildung* deben ser redefinidas. De este modo podrá afirmarse, siguiendo a Humboldt, que la *Bildung* es posible en cualquier contexto vital. De hecho, la sociedad industrial posee sus propios contenidos de *Bildung*, lo que hace falta es identificarlos y desarrollarlos. No dice una palabra sobre la religiosidad o los dirigentes, lo importante en realidad es la relación de todos los estratos sociales con sus intereses peculiares con el fin de derivar de esa relación unos objetivos de *Bildung* correctos y funcionales. Deposita grandes esperanzas en la «educación del pueblo» [*Volksbildung*], entendida no como una tarea educativa heterónoma, sino en el sentido de una autonomía activa del pueblo, aunque no llega a denominarla democrática. Como sociólogo se opone a toda crítica de la cultura: «todos nosotros somos [...] masa»[108]. La *Bildung* «tampoco tiene el cometido, cueste lo que cueste, de frenar la radicalización». Todo diagnóstico exige más bien una «toma de posición» consciente, integrar la «obligación de decidir» como «factor constitutivo» en la aparentemente pacífica y lejana cuestión de la *Bildung*[109].

Con ello la politización de la *Bildung* se plasmó en un nuevo concepto a costa de las reliquias liberales que Spranger encajó en su ubicua imagen del mundo, pero también a costa de la firmeza republicano

106. *Ibid.*, p. 34.
107. H. Freyer, «Zur Bildungskrise der Gegenwart»: *Die Erziehung*, año VI, p. 59[illegible].
108. *Ibid.*, p. 623.
109. *Ibid.*, p. 625.

humanista de Becker, que le hizo perder su cargo por apoyar un vago democratismo radical de derechas. Indudablemente, Freyer poseía una mayor capacidad analítica y de distinción, pero su diagnóstico de la crisis de la *Bildung* se encontraba atrapada en ella. Freyer lo aceptó conscientemente y por eso no estuvo en disposición de derivar de la tradición alemana de *Bildung* la teoría de una *Bildung* políticamente activa con un contenido determinable. No pasó de la obligación metapolítica de tener que decidir.

En 1930 Carl Schmitt expuso claramente en sus diagnósticos, como siempre más perspicaces que sus pronósticos, el dilema político de la *Bildung* alemana, dependiente de la viabilidad de la Constitución de Weimar, un texto legal que no debía socavar. En un discurso pocas veces citado en los estudios propagados sobre Schmitt en el que elogia al autor de la Constitución de Weimar, Hugo Preuß, hacía referencia al surgimiento de la crisis del Estado parlamentario de partidos, en camino de bloquearse a sí mismo. La intelectualidad funcionarial ya no era capaz de romper «los muros de los cuarteles de los partidos»; sin embargo, el Estado de derecho burgués necesitaba «intelectuales no vinculados a ningún partido», que pudieran garantizar una neutralidad objetiva y justa. En ningún caso el Estado de derecho debía permanecer neutral en lo relativo a sus propios fundamentos constitucionales. Por el contrario, debía protegerse y defenderse de forma activa. Es decir, Schmitt asumió argumentos de Grabowsky y de Rathenau para hacer referencia con Preuß a la necesaria «conexión entre una *Bildung* burguesa libre y el sistema político del Estado». Sigue siendo una cuestión sin resolver si esa simbiosis políticamente necesaria podía mantenerse. Schmitt concluía: «... el destino de la intelectualidad y de la *Bildung* alemana permanecerá por eso indisolublemente unido al destino de la Constitución de Weimar»[110].

Tres años más tarde, en 1933, se había llegado a tal punto que Richard Benz, sin duda una persona «cultivada» y que no era nacionalsocialista, pudo proscribir la «desgermanización a través de la *Bildung*» porque esta cultivó su «inadecuación al pueblo». «Puede lamentarse con razón el actual alejamiento general del espíritu, pero no debería añorarse el subsiguiente desmoronamiento de la *Bildung* alemana»[111]. Si dejamos a un lado el histórico sinsentido que esto supone, podemos leer semánticamente un auténtico testimonio de autonegación de la *Bildung*. Ni las estructuras tradicionales de la *Bildung* ni la autocrítica implícita se utilizan, como era habitual hasta entonces, para impedir una abdicación de la *Bildung*.

110. C. Schmitt, «Hugo Preuß, sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre» (conferencia del 18 de enero de 1930 en la escuela de comercio de Berlín), Tubinga, 1930, pp. 24 s.

111. R. Benz, *Geist und Reich*, Jena, 1933, pp. 48 y 50.

novela de aprendizaje que debía transmitir socialmente la reivindicación de autonomía de las personas. Mozart fundió musicalmente en creaciones extraordinarias los estratos de experiencia de todos los estamentos, los impulsos sexuales y las soluciones propuestas, que en su exceso llegaban hasta la utopía y que, no obstante, eran producto de la razón. Tal y como se expresaba en esa época, su obra fue la de un genio a cuya fuerza creativa se atribuyó su excepcionalidad. Y, sin embargo, es a la vez el resultado de un trabajo duro. Para Mozart el arte es el fruto de un esfuerzo serio y del estudio. Y «si se posee el espíritu para ello, este te presiona y tortura. Hay que hacerlo y se hace sin preguntar por qué».

Estos criterios con los que Mozart se comprendió a sí mismo y con los que aún hoy día se le puede describir proceden de las formas de pensamiento y de lenguaje que se desarrollaron en ese mismo periodo sin que puedan ser atribuidas a autores concretos. Determinadas estructuras semánticas que se desarrollaron durante el último tercio del siglo XVIII permitieron a Mozart expresarse en sincronía y conformidad con su época. A ellas pertenecen, junto a «genio» y «trabajo», los dos conceptos centrales de *Bildung* y «espíritu», que ordenaban y guiaban reflexiva e intransitivamente experiencias que en ese momento eran nuevas.

Bildung, inicialmente un concepto teológico, posteriormente un concepto pedagógico ilustrado, adquirió en la época de Mozart su significado enfático y autorreflexivo. La *Bildung* tenía como objetivo posibilitar y generar lo excepcional de una individualidad sin prescindir por ello de su trabazón con la sociedad. La *Bildung* era más que una simple educación dirigida por unos objetivos preestablecidos que podían modificarse lentamente de generación en generación. La *Bildung* tenía, por el contrario, como objetivo la individuación y la singularidad del que tenía que formarse [*bilden*] a sí mismo. Todas las normas tradicionales debían asimilarse e integrarse, pero no determinar el camino genuino de la *Bildung* en sí mismo. La religión se transformó en religiosidad secular y el canon de los deberes morales en autodisciplina adquirida mediante el trabajo. De este modo la *Bildung* tenía como objetivos una totalidad que alcanzar procesualmente y la singularidad de la persona en un contexto de sociabilidad y libertad. Cualquier talento natural debía desarrollarse totalmente, se descifró la recíproca dependencia entre sensualidad y razón —en tiempos de la Ilustración aún se estilizaron en una relación de oposición—, ambas debían ennoblecerse recíprocamente. Fue un concepto que la «Ilustración» asumió como propio, pero que debía realizarse, abarcando la razón y los sentidos, en la vida concreta de cada individuo.

Espíritu, como historia, progreso y evolución, también formaba parte de los grandes conceptos-guía que se fijaron en la época de la Revolución francesa. Sin embargo, espíritu, en su calidad de concepto inmanente al mundo, hasta entonces de carácter teológico, abarcaba la

naturaleza y la historia, el arte y la sociedad. Rescató la transcendencia de Dios para la burda rutina diaria. Toda sensualidad o razón particular de un individuo podían realizarse recíprocamente mediante el espíritu si participaban de él. Como concepto procesual tenía como objetivo la autorrealización de la humanidad en las personas. Por eso solo podía experimentarse en las distintas conciencias individuales. De este modo se evitaba en la tradición ilustrada la intervención de cualquier instancia política o religiosa. Era en el espíritu donde los conflictos podían tener lugar y desatarse, pero también armonizarse o atenuarse. Todo eso se aprehendió mediante el concepto de espíritu, que históricamente se revela en lo particular y que en lo particular se encuentra y realiza venciendo toda alienación.

Es evidente que ambos conceptos, con el alto grado de generalización semántica con el que se han expuesto, eran también adecuados para describir las composiciones de Mozart, sin poder, no obstante, llegar a asimilarlas como música, la cual se experimenta mediante los sentidos. Sin embargo, ambos conceptos, *Bildung* y «espíritu», en sí mismos un resultado de la historia reflexionada lingüísticamente, sirven claramente para plasmar los elementos de la música de Mozart que pueden expresarse mediante palabras.

Escapa a mi conocimiento explicar en términos lingüísticos o mediante el análisis musical cómo podría haberse disuelto actualmente o, por el contrario, verse confirmada la hipótesis de la convergencia de lo lingüístico con lo sensorial-musical.

5

«PROGRESO» Y «DECADENCIA»
Apéndice sobre la historia de dos conceptos

En los años ochenta del siglo XIX en un pequeño pueblo a orillas del Weser, en Frenke, tuvo lugar la siguiente historia. El segundo hijo más joven de una familia de artesanos hizo la confirmación. Al volver a casa, le dieron una sonora bofetada, por última vez, y a continuación pudo sentarse a la mesa. Antes, como todos los niños, tenía que comer de pie. Esa era la costumbre. Y entonces sucedió la historia tal y como me la contó el protagonista[1]. Era el más pequeño de la familia, aún no había hecho la confirmación, pero pudo sentarse a la mesa de los mayores como su hermano confirmado y sin bofetada. Cuando la madre preguntó sorprendida qué significaba eso, el padre respondió: «Se debe al progreso».

El joven intentó en vano que alguien en el pueblo le explicase qué era eso del progreso. El pueblo lo formaban entonces cinco granjas grandes, dos medianas, siete casas de artesanos y siete cabañas. Pero nadie conocía la respuesta. Y, sin embargo, la palabra circulaba, podía ser una palabra importante que habían leído o escuchado en la ciudad y que reflejaba adecuadamente el nuevo contexto. Se terminó una antigua costumbre. No sabemos cómo denominó la madre este proceso. En el caso de que hubiese dominado, lo que no sucedía, el lenguaje nostálgico de la *Bildung*, quizá hubiese utilizado el concepto de degeneración [*Verfall*] o de decadencia [*Niedergang*] para referirse al mismo estado de cosas solo que de otro modo.

Lo que vemos es que nuestra historia es sintomática de un proceso a largo plazo en el que la antigua Europa se transformaba y aún lo hace en el mundo de la moderna sociedad industrial. En primer lugar, queremos preguntarnos por el uso de la palabra, por lo que produce su uso.

1. El profesor Heinrich Grupe (1878-1976).

Evidentemente la expresión «se debe al progreso» sitúa en una perspectiva temporal una intrusión repentina en el entramado social tradicional de una familia de artesanos. Antes, la confirmación se consideraba de tal modo que no solo era un rito de iniciación religioso, sino también social. Ahora era distinto. La admisión en la mesa de los adultos se desligaba de la costumbre religiosa. Antes así, hoy de otra forma, esa es la clasificación básica que se deduce a partir del ejemplo sobre el uso de la palabra progreso tal y como lo cuenta nuestro testigo. Y asimismo se percibe el soniquete de que el nuevo comportamiento es mejor que el anterior.

Pero aún se acentuó otro aspecto: sentar al hijo más joven a la mesa no fue obra suya, sino que «se debe al progreso». El artesano se limita a hacer lo que se adecua a la época. El papel del agente empírico se reduce, realiza una acción cuyo origen y sentido se atribuye al progreso. La acción individual se revela como un suceso que va más allá del agente.

De este modo tenemos dos criterios que caracterizan nuestro acto lingüístico procedente de la vida diaria en torno a 1890: en primer lugar, se trata de un concepto de perspectiva temporal, y en segundo lugar, este concepto indica un sujeto transpersonal de la acción: «Se debe al progreso».

Con ello llegamos al centro de nuestro planteamiento. Ambos criterios: la perspectiva temporal y el uso del progreso como un órgano suprapersonal que ejecuta las acciones se encuentran tanto en el nivel del lenguaje cotidiano como en el nivel del lenguaje político y científico.

A continuación describiré en tres etapas el surgimiento y el modo de uso del concepto de progreso y abordaré en cada una de ellas cómo se le oponía el concepto de decadencia. Daré un adelanto de mi tesis: en oposición a decadencia, progreso es una categoría moderna, cuyo contenido de experiencia y excedente de expectativas no existía antes del siglo XVIII. Los conceptos premodernos de decadencia y degeneración vieron modificada, en consecuencia, su distribución topológica en la modernidad.

Debe partirse del principio incuestionable de que «progreso» es un concepto específicamente calibrado para enfrentarse a las experiencias modernas, es decir, al hecho de que las experiencias tradicionales se ven superadas por otras nuevas con una rapidez sorprendente. Basta recordar la transformación que va desde el carruaje de correos hasta el avión a reacción pasando por el tren y el coche, esa aceleración que ha provocado que las dimensiones espaciales de la naturaleza se hayan reordenado de forma completamente nueva en un siglo y medio. Y, por supuesto, con los nuevos medios de locomoción de las personas, también se modifican su rutina, su trabajo y sus expectativas.

Pero detrás de la denominación de «progreso», referida a un proceso técnico y social, que debido a sus consecuencias se utiliza con un progresivo escepticismo, hay un problema de nuestro lenguaje, lenguaje que se ocupa de las modificaciones y procesos políticos, sociales e históricos. Tanto «progreso» como «decadencia» son palabras que tienen que plasmar en un concepto procesos que se producen en el tiempo histórico. Ahora bien, toda paráfrasis del tiempo en sí mismo siempre implica lingüísticamente un ejercicio de abstracción enorme debido a que el tiempo escapa a la observación. Es cierto que el pasado puede observarse: las arrugas en la cara hacen referencia a la edad y a la intensidad de su desarrollo. La altura de los árboles, el estilo de los edificios o los modelos de coches permiten reconocer con un vistazo el tiempo transcurrido, comienzo, desarrollo o duración y degeneración. El pasado puede mostrarse. Sin embargo, el entrelazamiento de futuro, pasado y presente, que se da en los seres humanos, ya no puede observarse, por no hablar del futuro considerado en sí mismo.

Esta conclusión antropológica tiene su reflejo en el uso de las expresiones históricas que tematizan el tiempo. Casi todas estas expresiones tienen que recurrir a significados con un trasfondo espacial y natural para resultar comprensibles. «Movimiento» implica el camino que va a dejarse atrás; «progreso», progresar desde aquí hasta allí; en «degeneración» y «decadencia» se utiliza el recorrido hacia abajo, así como el proceso de debilitamiento de un cuerpo vivo; también «revolución» tenía inicialmente un significado espacial, la órbita circular de las estrellas, antes de que se aplicase a procesos sociales y políticos.

De esta manera, el modo de hablar sobre la historia, especialmente sobre el tiempo histórico, extrajo inicialmente su terminología de la naturaleza de las personas y de su entorno. A lo que hay que añadir los numerosos préstamos procedentes de los distintos ámbitos de la experiencia que se utilizan para describir fenómenos históricos: de los mitos, de la constitución política, de la Iglesia y la teología, de la técnica y las ciencias naturales. En un principio no hay conceptos históricos genuinos, que se ocupen del tiempo histórico. Siempre se trata de metáforas. En adelante tendremos, por tanto, que tener en cuenta el contenido metafórico de nuestros conceptos para poder ponderar la fuerza histórica de su significado.

Al principio di por supuesto de forma simple que progreso era un concepto moderno. En adelante mi tesis histórico-conceptual sostendrá que progreso se convirtió en un concepto moderno en la medida en que su significado se deshizo o relegó al olvido el trasfondo natural relativo al movimiento espacial. La referencia plástica se desvaneció. En torno a 1800 «progreso» se convirtió en un concepto histórico genuino, mientras que «decadencia» y «degeneración» no pudieron deshacerse del mismo modo del trasfondo natural y biológico de su significado.

Para poder demostrarlo hay que retrotraerse, en primer lugar, a la Antigüedad y a la Edad Media.

I

Resulta trivial afirmar que allí donde hay seres humanos implicados en historias siempre existen experiencias de cambio y transformación, que, según el caso, afectan a los implicados para mejor o para peor. En este sentido hay numerosos ejemplos entre los griegos y los romanos que describen un progreso relativo en los distintos ámbitos especializados y campos de experiencia: *prokope*, *epidosis*, *progressus*, *profectus* y también las denominaciones opuestas como *metabole*, que implica una tendencia a la degeneración, *tarache kai kinesis*, con el sentido de confusión y destrucción, y las metáforas de enfermedades, utilizadas para describir la desintegración política[2].

Basta pensar en la imagen mental del ciclo de las formas de gobierno, mediante el que puede describirse el surgimiento y desaparición de los tipos de autoorganización humana. De este modo Polibio, por ejemplo, describió, en un compendio de argumentaciones helenísticas, el surgimiento de las tres formas puras de gobierno y de la degeneración correspondiente a cada una de ellas en el transcurso de tres generaciones. En este sentido ascenso y decadencia son dos conceptos en los que de uno se sigue el otro. Se trata de *conceptos sucesivos* [*Sukzessionsbegriffe*] en el seno de una misma comunidad política. Y cuando se comparan dos comunidades políticas distintas, por ejemplo, Grecia y Roma, se puede vincular o contrastar la decadencia de una con el ascenso de la otra. En este caso, aparentemente menos utilizado en la Antigüedad, se trata de *contraconceptos* [*Gegenbegriffe*] del mismo rango. Las formas de gobierno se encuentran siempre dentro de un ciclo finito e insuperable de posibilidades determinadas por la naturaleza humana. El único caso que parece capaz de interrumpir el ciclo es una mezcla adecuada en términos políticos de elementos de las distintas formas de gobierno con el objetivo de lograr una mayor estabilidad. Puede que impida la degeneración, en cierto modo regular, pero con ello no inicia un proceso de progreso hacia un futuro mejor. Debemos recordar esto cuando posteriormente tematicemos el concepto moderno de progreso.

Hay otra indicación que añadir sobre el uso lingüístico en la Antigüedad. En todos los casos en los que en la Antigüedad se registra un

2. Véase R. Koselleck y P. Widmer (eds.), *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, Stuttgart, 1980, que incluye las contribuciones de Walbank, F. G. Maier y Herzog. Además, Chr. Meier, «'Fortschritt' in der Antike», en O. Brunner *et al.* (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 2, Stuttgart, 1975, pp. 353-363.

progreso, se trata de una visión retrospectiva y no de la apertura de nuevos horizontes. En su conocida introducción a la *Historia de la guerra del Peloponeso*, Tucídides se refirió a la gran diferencia que separaba a griegos de bárbaros en virtud del orden jurídico y del desarrollo del poder técnico y militar. Antes los griegos también habían vivido como los bárbaros, habían portado armas en tiempos de paz, robado mujeres y seguido otras costumbres bárbaras similares. Ahora, es decir, en el siglo v, los griegos habían dejado muy atrás ese estado de cosas. Sin embargo, precisamente gracias a las formas de gobierno de sus *polis*, al incremento de su comercio y de su poder, fueron capaces de llevar a cabo una guerra civil cuya crueldad y desgaste de los instrumentos de poder superó todo lo anterior.

Nos encontramos, por tanto, ante, formulado en un lenguaje moderno, un modelo de progreso relativo que permite reconocer la excepcionalidad y peculiaridad del grado de civilización alcanzado por los helenos al compararlo con su propio pasado y con los bárbaros coetáneos. Sin embargo, el camino no conduce al futuro. El resultado, a saber, la guerra civil, solo se describe utilizando categorías médicas sobre la enfermedad, muy alejado de la deducción de un progreso ulterior en el futuro. Por tanto, también en Tucídides está ausente un concepto superior general que resuma el pasado de la historia griega en términos de progreso.

Otra indicación al respecto. En los casos en los que en la Antigüedad se registran progresos, estos eran siempre parciales, por ejemplo, en la ciencia o en la pacificación del mar Mediterráneo mediante la *pax romana*. Los progresos no se relacionan con un proceso social general tal y como actualmente se vinculan con la tecnificación y la industrialización. El dominio mundial de la Roma eterna podía prometer permanencia y seguridad, pero no progreso hacia un futuro mejor. En realidad, lo característico de los numerosos conceptos de interpretación histórica de la época de los césares es la comparación con el modelo de la pasada república. La duración del imperio y su decadencia se solaparon llegando a abarcar siglos de experiencia. La idea de que el mundo había llegado a su vejez es una autointerpretación de la Antigüedad tardía que se plasmó en un concepto: el de *senectus*[3]. «Decadencia» era, por tanto, más apropiado para describir un proceso social general, incluso de dimensión cósmica, que las distintas variantes referidas a un avance parcial.

Ahora bien, esto es igualmente cierto tanto para los paganos como para los cristianos. Es cierto que para los creyentes cristianos se abrió un nuevo horizonte de futuro, a saber, la expectativa de la Jerusalén celestial, pero en este caso se trataba de un reino que solo se haría realidad después del fin de la historia. En este mundo querían aferrarse a la

3. Véase la contribución de F. G. Maier en el volumen mencionado arriba.

permanencia de Roma, es decir, del Imperio romano, sobre todo a partir del momento en que el cristianismo se convirtió en la religión oficial del imperio. En este sentido los cristianos sí pudieron ver un cierto progreso en relación a la época en que eran perseguidos. Sin embargo, esto no resta importancia al hecho de que la expectativa real era la transformación del mundo cuando Cristo regresase y pusiese fin al estado anterior de cosas con el Juicio Final. Según la doctrina cristiana, en el limitado espacio de tiempo que existe entre la creación y el fin del mundo, el ser humano se encontraba después de la aparición de Cristo en la última era, en la última *aetas*, a saber, la *senectus*, un periodo en el que nada fundamentalmente nuevo podía suceder. La metáfora biológica de la *senectus* podía entenderse además de como signo del fin del mundo y de la resurrección de los muertos en un sentido pagano, es decir, como expectativa de una nueva juventud, que hiciese comenzar de nuevo el ciclo.

Cuando los teólogos hablaban de *profectus*, menos de *progressus*, este progreso hacía referencia a la salvación de las almas[4]. De esta forma Agustín comparó, utilizando una metáfora biológica, el pueblo de Dios con un hombre que era criado por Dios. A través de las distintas edades, el pueblo de Dios avanzaba en el tiempo —y este es el sentido de la metáfora— para elevarse desde la experiencia de lo temporal a la de lo eterno, para ascender de lo visible a lo invisible[5]. Los padres de la Iglesia y los escolásticos describieron en numerosas ocasiones esta clase de progreso: *profectus hominis donum Dei est*[6], o, como predicó una vez Bernardo de Claraval: *in via vitae non progredi, retrogredi est*. El que no avanza, retrocede, o: «No es perfecto aquel que no persigue una mayor perfección»[7].

Aquí nos encontramos ya con la relación asimétrica que existe entre progreso y retroceso. Al cambio constante del ser terrenal se le opone un movimiento dirigido en pro de un objetivo que en otro contexto puede parecer moderno. Sin embargo, este progreso —*profectus* hacia la *perfectio*— se refiere al reino de Dios, que no debe confundirse con el reino temporal de este mundo. El camino hacia la perfección no se contabiliza en años, sino solo en el alma: *perfectio non in annis, sed in animis*[8].

En el uso lingüístico medieval nos encontramos, por tanto, con bastante frecuencia con *conceptos correlativos* [*Korrelationsbegriffe*] cuyo sentido se puede derivar de la doctrina de los dos mundos. La doctrina

4. Sobre esto, véase mi artículo «Fortschritt», en O. Brunner *et al.* (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., pp. 363-423.

5. *De Civitate Dei* 10,14.

6. Isidoro de Sevilla, *Sententiae* 2.5.3, Migne, PL, t. 82 (1862), 604.

7. *Sermones de Sanctis. In purificatione B. Mariae* 2,3, Migne, PL, t. 183, 369 C, y *Epistolae ad dragone monachum*, § I, Migne, PL, t. 182, 100.

8. Paulino de Aquilea, *Liber exhortationis, vulgo de salutaribus documentis*, cap. 13 (*ca.* 795), Migne, PL, t. 99, 246 A.

de los dos reinos, el de Dios y el del mundo, se expresó durante la Edad Media mediante muchas metáforas, pero en contadas ocasiones estas metáforas llegaron tan lejos como para abordar el progreso como una ley inherente al mundo. Al contrario, para Otto von Freising el mundo senescente se hunde en una miseria cada vez mayor —*defectus*— en la misma medida en que los creyentes están seguros de la proximidad del reino de la paz perpetua —*perfectio*—. Referidos a este mundo, el ascenso a la perfección y la decadencia son para Otto von Freising conceptos correlativos, que expresa la mayoría de las veces mediante perífrasis verbales. Cuanto mayor la miseria en este mundo, más cercana la salvación de los elegidos. Pero el futuro no es la dimensión del progreso, sino la del fin del mundo, cuyos signos se buscan y encuentran nuevamente una y otra vez[9].

Sin duda en la Edad Media, al igual que en la Antigüedad, hubo progresos ocasionales o concretos en el seno de este mundo: en las ciencias y en la doctrina de los reinos procedente del este, en la arquitectura y en el ámbito de las innovaciones técnicas, en el derecho canónico y también socialmente, aunque de forma pasajera, en los periodos de paz. Sin embargo, estos progresos sectoriales no sustituyeron la experiencia fundamental de que el mundo en general envejece y de que se acerca a su final. En este sentido el progreso del espíritu y la decadencia del mundo eran conceptos correlativos que impedían interpretar el futuro terrenal en sí mismo de forma progresiva.

II

Pido disculpas por haber pasado de forma tan general por encima de dos mil años de historia. Pero el objetivo es mostrar el nuevo planteamiento, que nos permite situar en nuestro campo visual el concepto moderno de progreso, sobre el relieve de un pasado distinto. El concepto moderno de progreso se diferencia de los significados religiosos originales en que el fin del mundo, que siempre estaba por llegar, se transforma en un futuro abierto. Terminológicamente el *profectus* espiritual es sustituido o reemplazado por el *progressus* mundano. Este proceso se prolongó a lo largo de toda la Edad Moderna. Aunque el Renacimiento dio lugar a la conciencia de una nueva época, en la medida en que la Edad Media se presentó como un intervalo oscuro más allá del cual la Antigüedad fue considerada como un modelo, su conciencia no se caracterizó por el progreso hacia un futuro mejor. Solo con el aumento del conocimiento de la naturaleza, que sustituyó la autoridad de los antiguos por el uso

9. Sobre esto, véase Melville en R. Koselleck y P. Widmer (eds.), *Niedergang*..., cit.

autónomo de la razón, comenzó una interpretación —al principio solo sectorial— progresiva del futuro. La naturaleza permanece idéntica a sí misma, pero su descubrimiento avanza siguiendo una metodología que incrementa el dominio sobre aquella. Esto dio lugar a la determinación de fines de gran alcance relativos a la mejora de la existencia intramundana, que permitieron la sustitución de la escatología por lo incierto de un futuro abierto. Desde entonces pasado y futuro se diferencian cualitativamente. Así se descubrió un tiempo genuinamente histórico, que en «progreso» encontró su primer concepto. Tendré que renunciar a ocuparme del contenido que incluye el concepto moderno de progreso, de las experiencias que alberga, al describir su desarrollo. La invención de la imprenta, la expansión de la lectura, la invención del compás, del telescopio y del microscopio, el desarrollo de las ciencias experimentales, el descubrimiento del globo y la colonización en ultramar, la comparación con los salvajes, la querella del arte moderno con el antiguo, el ascenso de la burguesía, el desarrollo del capitalismo y de la industria, el aprovechamiento de las fuerzas de la naturaleza por la técnica, todo esto forma parte de las experiencias y hechos, repetidas veces evocados, que se han vinculado con el concepto de progreso, es decir, con el progreso hacia algo *mejor*.

En este texto solo quiero describir el desarrollo lingüístico del concepto, de ese concepto que reúne en una expresión todos los fenómenos mencionados, en otras palabras, que resume la experiencia de una nueva época en una palabra.

1. El uso de nuestra expresión muestra en primer lugar una *desnaturalización* de la metáfora de la vejez. El creciente envejecimiento del mundo pierde el sentido biológico-moral de la degeneración. La asociación con la decadencia se elimina despejando con ello el camino para un progreso interminable.

La apertura del futuro, de la que solo lentamente se toma conciencia, puede medirse precisamente mediante el cambio operado en las metáforas del crecimiento. Toda metáfora natural del crecimiento implica, entendida en sentido literal, una decadencia final inevitable. Si se toma en serio la categoría natural —como en la Antigüedad—, al progreso debe seguirle la degeneración. El paso de la juventud a la vejez excluye el sentido de un progreso en el seno de un futuro permanentemente abierto.

Como mucho podría vincularse con la metáfora natural de la juventud y la vejez una doctrina de la resurrección. Por eso fue posible que tanto las teorías cíclicas de la Antigüedad como la doctrina cristiana de un mundo que envejece, integrado en un horizonte de expectativa escatológico, se sirviesen, si bien de distinto modo, de la comparación con la edad del ser humano. Hay numerosos testimonios en los siglos XVI y XVII que muestran cómo en el mundo de las clases ilustradas se buscaba una determinación temporal que se desligase de la vinculación con

los significados naturales. Así Bacon negó a las autoridades de los antiguos su derecho a poseer de forma permanente la verdad, la verdad en sí misma es en realidad una hija del tiempo. *Veritas filia temporis*[10]. A grandes rasgos: la verdad solo podía comprenderse y reconocerse como tal en la medida en que respondía al desarrollo temporal del conocimiento humano, es decir, que también podía superarse.

El paso —ya extendido en la Alta Edad Media— desde la aspiración cristiana al reino de la verdad eterna a un proceso de conocimiento progresivo en el más acá es especialmente claro en Pascal, en su tratado sobre el espacio vacío, el *Traité du vide*. El hombre, dice en su obra, a diferencia del animal, que siempre es un ser completo en sí mismo, es un ser que se asienta sobre la infinitud. Ha sido creado para la infinitud, pero en un sentido que entonces ya resultaba ambiguo. La infinitud ya no se concebía solo como algo situado más allá de la acción humana; el hombre concreto aprende más y más y de forma sucesiva lo hace el resto de hombres juntos, día a día avanzan en el conocimiento científico. La humanidad considerada en su conjunto se inserta en un progreso continuo que comienza en su juventud y que aumenta en la misma medida en que el mundo envejece. «Tous les hommes ensemble y font un continuel progrez à mesure que l'univers viellit»[11] [El conjunto de la humanidad progresa continuamente a medida que el universo envejece]. De la educación divina del pueblo creyente se pasó a la autoeducación de todos los hombres, dotados de razón. El progreso infinito implicó un futuro que se sustrajo a la metáfora natural del envejecimiento. El mundo como naturaleza puede envejecer en el transcurso del tiempo, pero para la humanidad en general ese hecho ya no está unido a su decadencia.

Finalmente, Fontenelle rechazó públicamente en 1688 la comparación con la edad porque ya no era adecuada para describir el progreso. Todo en el mundo indicaba que la razón se perfeccionaba constantemente. Por eso la razón compartía las ventajas de la juventud con las ventajas del hombre maduro y razonable: «C'est-à-dire, pour quitter l'allégorie, que les hommes ne dégéneront jamais...» [Es decir, para abandonar la alegoría, los hombres no degeneran jamás][12].

Leibniz fue un paso más allá y eliminó también del cosmos la metáfora del envejecimiento. Para él el progreso continuo no era solo un producto del espíritu humano, sino que se vinculaba al universo. La felicidad, decía, exige avanzar de forma permanente en pos de deseos y perfeccio-

10. F. Bacon, *Novum Organum* I, 84; *Works*, 1864, vol. I, pp. 190 s. [trad. de C. Litran, Folio, Barcelona, 2000].

11. B. Pascal, *Fragment de préface sur le traité du vide*, en *Œuvres*, ed. de L. Brunschvieg y P. Boutroux, t. 2, París, 1908, pp. 138 s.

12. B. de Fontenelle, *Digression sur les anciens et les modernes*, en *Œuvres complètes*, ed. de G. B. Depping, t. 2, París, 1818, reed. Ginebra, 1968, p. 364.

nes que se renuevan constantemente. Por eso, tampoco el universo podía alcanzar un grado último de madurez. El universo en conjunto no retrocede ni envejece, *nunquam etiam regreditur aut senescit*[13]. Es decir, no solo el hombre, sino también el mundo mejora constantemente, y cuando se retrocede, es para avanzar después el doble de rápido y el doble de lejos. En una frase: «El mundo es el mejor de todos los mundos solo porque mejora constantemente» (*progressus est in infinitum perfectionis*[14]).

Sin pretender reducir con ello la variedad de las aportaciones de Leibniz a esta idea central, puede afirmarse que se anticipó a las posiciones adoptadas en el siglo XVIII para interpretar el mundo histórico recién descubierto. La opinión de que el progreso es general y continuo en tanto que cualquier retroceso, decadencia o degeneración solo tiene lugar de forma parcial y pasajera constituye una idea típica del siglo XVIII ampliamente extendida desde entonces. Dicho de otro modo, la decadencia o el retroceso ya no son conceptos opuestos al avance o al progreso. Este cambio se comprueba en muchos autores: Turgot, Condorcet, Iselin, Wieland o Kant por mencionar algunos, o ya en el siglo XIX, Engels, Haeckel o Eduard von Hartmann. La *asimetría* entre progreso y decadencia ya no se refiere como en la Edad Media cristiana al más allá por un lado y a este mundo por otro. El progreso se ha convertido en una categoría de la historia mundana, cuyo sentido consiste en interpretar todo retroceso como pasajero, incluso en última instancia como estímulo de nuevos progresos.

2. Utilizaré un segundo punto de vista para describir con mayor concreción el surgimiento del nuevo concepto: la *temporalización*, en un sentido que debo explicar.

Hasta bien entrado el siglo XVIII se habló más de *perfectio* que de «progresos» o «avances», de la perfección como fin que debe emularse en las artes, en las ciencias y, en definitiva, en toda la sociedad. Descubrir las leyes eternas de la naturaleza significaba dirigirse hacia un fin finito que una vez alcanzado permitiría dominar la naturaleza. Ordenar las leyes de la moral siguiendo, por ejemplo, un método matemático significaba asimismo alcanzar un objetivo que permitiría organizar correctamente la sociedad humana. Estos fines se temporalizaron en el siglo XVIII, es decir, se insertaron en el desarrollo de la historia humana. La metafísica de Leibniz claramente influyó a través de diversas vías en este proceso.

Desde el punto de vista de la historia de la palabra, el cambio se puede observar en la lenta sustitución de *perfection*, la primera vez por

13. Citado de la obra póstuma manuscrita en E. Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburgo, 1902, p. 444.

14. G. W. Leibniz, «De progressu in infinitum», en *Kleine Schriften zur Metaphysik*, ed. de W. v. Engelhardt y H. H. Holz, Fráncfort d.M., 1965, pp. 368 ss.

el abate de Saint-Pierre en 1725, por el nuevo concepto de *perfectionnement*. De *perfection* a *perfectionnement*: de un fin se pasa a una categoría de movimiento procesual. La perfección a emular, que es única, se hace iterativa. En este sentido, Turgot habló en principio de la masa de todo el género humano, que se dirige sin descanso hacia su «perfección». En ese punto se corrigió y señaló que el género humano siempre se dirige, a través de la felicidad y de la miseria, de la paz y de la agitación, hacia una perfección *cada vez mayor*[15]. Finalmente, Condorcet pudo, anticipándose en eso a Hegel, plasmar en un concepto algo que desde la lógica era contradictorio e incoherente: el *perfectionnement* del género humano considerado simultáneamente como fin, *terme*, e infinito, *indéfini*. El fin mismo se integra en el proceso de constante mejora. Como también dijo Condorcet: «Los límites de los distintos progresos son los progresos mismos»[16]. De este modo, hemos descrito la temporalización que en el siglo XVIII abarcó cada vez más ámbitos de la experiencia y de la expectativa humana. Del sistema de la naturaleza se pasó a la historia de la naturaleza, de las leyes del orden político, a las leyes de su constante mejora. En palabras de Lessing: «Creo que el creador tuvo que hacer capaz a todo lo que creó de ser cada vez más perfecto si debía permanecer en la perfección en la que lo creó»[17]. Nos recuerda a la sentencia cristiana medieval: no es perfecto aquel que no persigue una mayor perfección. Esta frase, en un primer momento referida al alma individual, ahora se transforma. Se refiere a un futuro terrenal y confiere, vinculada a la conciencia humana, una dirección a la historia. En cierto modo es el progreso del progreso el que supera cualquier retroceso. «Progreso» se convierte en un concepto reflexivo procesual [*prozessualer Reflexionsbegriff*].

De forma abreviada puede decirse que el descubrimiento del tiempo histórico como proceso también dinamizó ese tiempo en cierto modo. O como dijo Kant: «La creación no concluye nunca. Puede que comenzase en un momento dado, pero nunca se detendrá»[18]. Ninguna experiencia adquirida en el pasado era ya suficiente para continuar aumentando unas expectativas que no iban a llegar. La experiencia del pasado y la expec-

15. Véase R. Koselleck, «Fortschritt», cit., p. 377.

16. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1794], ed. de W. Alff, Francfort d.M., 1963, pp. 364, 382 y 388.

17. Lessing, carta a Mendelssohn (21 de enero de 1756), en *Sämtliche Schriften*, vol. 17, 1904, p. 53.

18. I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, en *Werke, Akademieausgabe*, vol. I, 1902, pp. 256 y 314 [trad. de J. E. Llunqt, *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, Juárez, Buenos Aires, 1969]. Véase también H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Francfort d.M., 1966, pp. 182 ss. y 427 ss. [trad. de P. Madrigal, *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008].

tativa del futuro se distanciaron mutuamente, se separaron de forma progresiva, y esta diferenciación se plasmó finalmente en el concepto común de progreso.

3. Lo que hasta ahora se ha descrito como temporalización y apertura del horizonte de futuro constituye la génesis del nuevo concepto. Hoy día puede resultar sorprendente oír que la expresión «el progreso» no se acuñó en alemán hasta finales del siglo XVIII. Es decir, solo nos hemos ocupado, al menos en su uso en alemán, de la prehistoria de nuestro concepto. Ya hemos visto cómo las expresiones latinas *profectus*, *progressio* y *progressus*, entre otras variantes, eran utilizadas desde hacía tiempo. En francés pocas veces se utilizaba *le progrès* en singular, casi siempre se hablaba de *les progrès* en plural, de los progresos referidos a sectores concretos. Condorcet mismo solo habla de la suma de los progresos individuales, no del *progrès* en sí mismo, que es su propio sujeto. También en inglés *progress* solo se utilizaba prácticamente en plural junto con *improvement* o *advancement*. De forma análoga, el uso en alemán era muy diverso. Aún se utilizaba, apoyándose en su significado espacial, curso [*Fortgang*], progresar [*Fortschreiten*] y avance [*Fortschreitung*], o, sirviéndose de una metáfora biológica, desarrollo [*Wachstum*], crecimiento [*Anwachs*] y aumento [*Zuwachs*], en un sentido más moral; mejora [*Verbesserung*] y, en general, perfeccionamiento [*Vervollkommnung*]. Se carecía de una expresión central que plasmase en un concepto común los distintos matices de significado y de uso. «El progreso» —documentado por primera vez en Kant— fue desde entonces una palabra que de forma breve y manejable plasmó en un concepto común la diversidad de progresos científicos, técnicos, industriales, así como los morales y sociales e incluso el de la historia en general.

«El progreso en sí mismo» es un *singular colectivo*, que aglutina numerosas experiencias en una expresión. Es uno de esos singulares colectivos, cuyo número aumentó rápidamente hacia finales del siglo XVIII, que agruparon en un mayor nivel de abstracción una experiencia cada vez más compleja. En términos histórico-lingüísticos se trata de un proceso que se corresponde, de un modo aún por investigar, en el ámbito político con la Revolución francesa y en el económico con el comercio mundial y la Revolución Industrial.

El modo en que «el progreso» surgió como singular colectivo y cómo desde entonces se convirtió en un concepto guía histórico puede describirse mediante un esquema formal. Se formó en tres fases que se superponen: en primer lugar, el sujeto del progreso se universalizó. Ya no hizo referencia a ámbitos delimitables como la ciencia, la técnica, el arte, etc., que hasta ese momento habían sido el sustrato concreto de los distintos progresos. Por el contrario, el sujeto del progreso se amplió hasta convertirse en un agente universal o en un agente con una inevitable pretensión

de universalidad: se trataba del progreso de la humanidad. Al principio, la «humanidad» no se mencionaba como sujeto activo, sino referencial, por ejemplo, en el sentido de ese «pueblo hipotético», construido como un sujeto ideal, al que Condorcet atribuyó todos los progresos particulares. El pueblo elegido de origen judeocristiano se convirtió en la hipóstasis del progreso. Poco después ya podía hablarse del «progreso del tiempo» y, mucho después, del «progreso de la historia».

De este modo, de las historias de los progresos particulares se pasa al progreso de la historia. Esta es la segunda fase. En el proceso de universalización de nuestro concepto, sujeto y objeto intercambian sus papeles. El genitivo subjetivo se convierte en genitivo objetivo: en la expresión «progreso del tiempo» o «progreso de la historia» el progreso asume el papel principal, se convierte en un agente histórico. Esto nos recuerda el ejemplo con el que comenzamos: «Se debe al progreso». Ahora podemos afirmar que la temporalidad se integra en la función del responsable de la acción.

Finalmente, en la tercera fase esta expresión se independiza: el progreso se convierte en el «progreso en sí», en el sujeto de sí mismo. Anteriormente siempre se hablaba del progreso del arte, de la técnica, después del progreso del tiempo o de la historia, en el siglo XIX se hace común y habitual utilizar solo «el progreso». La expresión se convirtió en un término político clave, en un término que inicialmente provocó la formación de partidos y la generación de una conciencia determinada, pero que al final fue reivindicado de forma creciente por todos los grupos. A partir del siglo XIX sería difícil legitimarse políticamente sin estar a favor del progreso.

Así, por ejemplo, en un panfleto católico que se publicó en 1877 en Paderborn, se lee: «La Iglesia católica es el poder social y conservador por antonomasia y, por eso, creadora de la libertad y del progreso»[19]. No voy a describir la historia de esta palabra clave en el siglo XIX, que hacia finales de ese mismo siglo perdió fuerza y cayó en descrédito para muchos grupos. Por el contrario, para terminar me gustaría centrar la atención en lo sucedido en el campo conceptual de decadencia, degeneración y retroceso.

4. En la Antigüedad progreso y decadencia eran *conceptos sucesivos*, en la Edad Media *conceptos correlativos*, que, sin embargo, referidos al reino de Dios y al de este mundo, mantenían una relación desigual entre ellos. En la Edad Moderna el retroceso y la decadencia estaban claramente mediatizados en la medida en que todo retroceso se contabilizaba en la cuenta del progreso. Progreso y decadencia mantu-

19. F. Hitze, *Die sociale Frage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung*, Paderborn, 1877, p. 182.

vieron una relación asimétrica caracterizada por la tensión que permitió a los ilustrados interpretar toda decadencia o desvío como un paso al que seguirían progresos aún más rápidos que antes. Sabemos que este esquema de pensamiento aún se utiliza en la actualidad por las ideologías políticas que siguen defendiendo el progreso lineal. Un progreso que permite interrupciones, pero cuya legitimación política procede precisamente de su carácter imparable. Sin embargo, este esquema no tiene la última palabra. Nos preguntamos, recordando *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler, qué ha pasado con ese concepto de decadencia, desmoronamiento y hundimiento.

La decadencia aparece una y otra vez como aporía del progreso o como reproducción de la decadencia mediante el progreso mismo. En primer lugar, debe recordarse que, si bien había muchos progresos que formaban parte de la experiencia del siglo XVIII, el progreso en sí mismo no era de ningún modo el único concepto superior que permitía comprender la historia.

Puede que Diderot publicase su *Enciclopedia* para acelerar la ilustración general, sin embargo, simultáneamente y de forma análoga al ciclo de la Antigüedad, vio la amenaza de una catástrofe en el horizonte. En este sentido, su *Enciclopedia*, que había recopilado todo el saber, debía servir al menos como el arca de Noé de la razón capaz de rescatar para el futuro todo el conocimiento anterior. También Voltaire, que siempre intentaba estimular con su crítica mordaz progresos concretos en situaciones mejorables, tuvo grandes reservas frente al optimismo. El panorama de la historia le presentaba un continuo ir y venir. Solo admitió en la historiografía cuatro momentos de esplendor cultural: en Atenas, en la Roma de Augusto, en el Renacimiento y en la época de Luis XIV, momentos a los que siempre siguió la decadencia. Su *Cándido* acaba completamente con toda la progresividad que la metafísica de Leibniz desarrolló. Ni Diderot ni Voltaire eran dogmáticos de un progreso lineal, ni siquiera de uno discontinuo. Numerosas experiencias en sentido contrario y también su educación clásica, que tuvieron que elaborar, se oponían a él.

Fue una contribución de Rousseau haber plasmado progreso y decadencia en una nueva fórmula complementaria apta para captar muchos fenómenos de nuestra modernidad. En sus dos discursos tematizó las contradicciones que creyó encontrar entre el progresivo desarrollo del arte y de la ciencia, por un lado, y la moral y su decadencia, por otro, o las que existían entre los progresos de la civilización y el aumento de las desigualdades políticas. Ambas permitían reconocer una correlación. Para explicar estas tensiones Rousseau acuñó una nueva expresión, la *perfectibilité*, traducida toscamente al alemán como «capacidad o cualidad de perfección» [*Vervollkommnungsfähigkeit*, *Vervollkommlichkeit*] o simplemente germanizada como «perfectibilidad» [*Perfektibilität*]. Como

dijo Novalis: «Los hombres se diferencian del resto de los seres por su (veloz) progresividad o perfectibilidad»[20].

La capacidad de perfeccionarse, la perfectibilidad, era para Rousseau el criterio que diferenciaba tanto al individuo como al *genus humanum* de los animales. Esta perfectibilidad no estaba determinada histórica o empíricamente, sino antropológicamente, es decir, era una categoría metahistórica. Definía la determinación fundamental del hombre en términos de ser histórico, condición de toda historia posible. El hombre estaba condenado a progresar, a dirigir todos sus esfuerzos en pos del dominio de las fuerzas de la naturaleza, a instalar pilares de civilización en su vida diaria, a organizarse políticamente para poder vivir y para desarrollar su industria mediante un creciente uso de la razón. Sin embargo, esta suma de progresos solo es uno de los lados de la balanza. El otro reza: pérdida de la inocencia natural, decadencia de la moral, instrumentalización del lenguaje a costa de la unidad de sentimiento y razón. El progreso produce, por tanto, decadencia. No se trata de destacar en este artículo los componentes neuróticos o de crítica de la cultura de Jean-Jacques Rousseau.

Solo una cosa debe quedar clara, la perfectibilidad es un *concepto de compensación temporal* [*temporaler Kompensationsbegriff*]. Debido a su capacidad de perfección, el hombre siempre está en disposición, mejor dicho, condenado a producir constantemente decadencia, corrupción y crímenes. Más aún, si el progreso es irreversible, lo que Rousseau aceptó, entonces con el tiempo se abre una pinza. Cuanto más constreñido está el hombre a perfeccionarse mediante la civilización, más se incrementan las posibilidades de que pierda su integridad[21].

Con ello Rousseau estableció un modelo de pensamiento conscientemente hipotético adecuado para comprender muchos de los contenidos de la experiencia de la modernidad, de nuestra propia época. De hecho, el progreso reproduce fenómenos de decadencia que le son específicamente atribuibles. Cuanto mayor es el progreso, basta pensar en la energía y en la bomba atómicas, en el gas y en gasear, mayor es la capacidad humana de hacer realidad catástrofes.

Esto también lo consideró en su argumentación Kant, que veía el progreso como un deber moral, de lo que dedujo que la humanidad progresaría a mejor porque debía progresar. La tesis de una decadencia constante, de un mundo que se acerca a su final en caída libre, esa antí-

20. Novalis, *Fragmente und Studien 1799-1800*, en *Novalis Schriften: Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, vol. 3, Darmstadt, 1968, p. 668.

21. Para una interpretación más matizada, véase J. Starobinski, «Rousseau und die Niedergangsthematik: einige Bemerkungen zur Prosopopöie des Fabricius», en R. Koselleck y P. Widmer (eds.), *Niedergang*..., cit.

tesis no se cumplirá, dijo Kant, porque en ese caso nos habríamos extinguido hace tiempo. Al contrario, la proyección hacia el futuro carecía esencialmente de límites. Sin embargo, y esto nunca lo ocultó Kant, con ello se abría a la vez la perspectiva «de una serie ilimitada de males»[22]. En este sentido Kant también fue deudor de Rousseau.

Fue el modo contrafáctico de ver las cosas de Rousseau lo que le permitió ser el primero en comprender la aporía del progreso. Precisamente porque es un proceso interminable, y en tanto lo siga siendo, incrementa las posibilidades de degeneración, solo que esta ya no se interpreta como una metáfora natural, sino en el sentido de catástrofes que los hombres son capaces de desatar sobre sí mismos mediante las fuerzas técnicas de que disponen.

Fue otro marginado, Nietzsche, el que analizó de forma novedosa y aún más provocativa que Rousseau la estructura aporética del progreso. «Progreso» y «retroceso» le sirvieron de categorías de diagnosis que simultáneamente desenmascaró como ilusiones históricas y perspectivistas, y solo «para conceder su anhelo de un final a lo que degenera y quiere morir»[23]. Pero dejémoslo aquí y volvamos la vista atrás[24].

El concepto de progreso constituyó una aportación histórica excepcional. Puesto que contiene la idea de que a partir de la industrialización y la tecnificación, las condiciones de nuestra experiencia anterior nunca son suficientes para anticipar las sorpresas y novedades del futuro. Desde el siglo XVIII el progreso compele a una planificación cuya definición de objetivos debe, sin embargo, redefinirse continuamente debido a la constante aparición de nuevos factores. El concepto de progreso incluye exactamente esa experiencia de nuestra propia modernidad. Constantemente surgen novedades imprevisibles que no pueden, o solo con dificultad, compararse con el pasado. Tener en cuenta esa imprevisibilidad se ha convertido en un elemento del concepto de progreso, que adquiriere así una línea semántica estabilizadora y conservadora en el seno de la modernidad. La confianza en el progreso, que siempre avanza, se ha vuelto, por así decirlo, anticuada, aunque sin haber perdido por eso completamente su justificación.

De hecho, inicialmente se caracterizaba por tematizar la excepcionalidad del cambio. La transformación del mundo estamental, fundamentalmente agrario y con hambrunas periódicas, en una sociedad industrial moderna, conformada por la técnica, era algo único compa

22. I. Kant, *Das Ende aller Dinge* [1794], en *Werke*, cit., vol. 8, pp. 334 ss.

23. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, Mai-Juli 1885*, 35 (82), *Kritische Studienausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, Múnich, ²1988, vol. 11, p. 547.

24. Sobre esto, B. Lypp, «Über die verschiedenen Arten Geschichte zu schreiben. Bemerkungen zur Logik historischer Diskurses im Hinblick auf Nietzsche», en R. Koselleck y P. Widmer (eds.), *Niedergang...*, cit., pp. 191-213.

rado con toda la historia previa. Se abrieron nuevos espacios con cada vez mayor rapidez, no solo los relativos a la expansión por el globo, sino sobre todo en relación con la movilidad entre los distintos lugares y con la mejora de la situación social de las masas, con un aumento del consumo y del bienestar casi general. En definitiva, la esperanza media de vida casi se triplicó respecto a la existente en la Edad Media.

Sin embargo, todo esto se produce de forma escalonada en el espacio y en el tiempo. Los fenómenos antes mencionados de ese progreso *incuestionable* se producen en determinados estratos y se limitan hasta ese momento regionalmente al espacio atlántico, a Europa y a Norteamérica con incursiones graduales en Japón y en otras islas del resto de los continentes. Hasta entonces la mayor parte del globo se había visto poco o negativamente afectada por ese progreso.

En términos de poder político se aprecia inmediatamente una contrapartida. Las relaciones entre los actores políticos en nuestro planeta apenas pueden ya concebirse linealmente sobre la escala de una única progresión. La contracción del poder central europeo provocó la aparición de una fuerte desproporción entre el progreso de la civilización y las potencias políticas. Surgió una discrepancia que Paul Valéry diagnosticó en 1919 con sorprendente claridad[25]. El liderazgo europeo, que antes era el modelo y el precursor de todo progreso, se había desmoronado. Se plantea la pregunta de si la autodestrucción imperialista de las grandes potencias europeas no se repetirá a nivel global de forma que también en este caso las condiciones del progreso posible sean a la vez su obstáculo.

Aun obviando las disparidades escalonadas en el espacio de unos progresos que en adelante siguen caminos distintos, la contrapartida inmanente, que Rousseau estableció por primera vez, continúa presente. Las posibilidades de una destrucción en masa mediante medios técnicos han aumentado paralelamente a los beneficios de la civilización, de hecho ya se han hecho realidad. Además, la amenaza mortal de las nuevas armas atómicas, biológicas y químicas aumenta a medida que lo hace el número de sus poseedores.

Nos queda la posibilidad de prestar atención a las experiencias de épocas anteriores para relativizar desde esa perspectiva el progreso en el ámbito de la historia. No se ha superado la antigua formulación de esa idea según la cual a todo ascenso de un actor político concreto le suele

25. P. Valéry, *La crise de l'esprit*, en *Œuvres*, ed. de J. Hytier, Bibliothèque de la Pléiade, 1968, t. I, pp. 988-1040. Sobre esto, H. Kesting, «Die Krise des Fortschrittsglaubens», en *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg*, Heidelberg, 1959, pp. 111 ss.; K. Löwith, «Kritik der Geschichte und der Geschichtsschreibung», en *Paul Valéry, Grundzüge seines philosophischen Denkens*, Gotinga, 1971, cap. IV, pp. 89-113.

seguir su decadencia. Además, cuando se toman en consideración varios actores, el ascenso de uno implica la decadencia del otro. Tampoco se puede refutar en el caso de las personas conscientes de estar afectadas por los desórdenes de este mundo la interpretación cristiana del *profectus* sobre el comportamiento y la actitud espiritual en contraposición a esos desórdenes.

Con ello se llega a la conclusión obvia de que el progreso de la modernidad —a pesar de pretender ser universal— solo describe una experiencia parcial, en sí misma coherente, pero que por razones que pueden explicarse ha ocultado y oscurecido otras formas de experiencia. Es evidente que existen estructuras a largo plazo que se han conservado en el curso de la historia humana y que no se han visto afectadas en absoluto por el progreso técnico e industrial.

Esto ya se ha podido observar en la discusión que desde el siglo XVII tuvo lugar entre los progresistas. En cuanto nuestra categoría adquirió un sentido, se descubrió la discrepancia que existía entre el progreso técnico y civilizador y el comportamiento moral de las personas. Repetidas veces se llama la atención sobre el hecho de que la moral va a la zaga de la técnica y de su constante desarrollo. Hobbes adoptó este punto de partida al concentrar todo su esfuerzo en encontrar también para el Estado reglas que fuesen tan fijas como las de la geometría. Kant partió del principio de que la civilización ya había progresado en exceso, mientras que los hombres como seres morales solo podían recuperar su retraso con gran esfuerzo, lo que debían hacer rápidamente si querían adecuar la moral al estado de los conocimientos técnicos. También era habitual en el siglo XIX aseverar que la técnica y la industria avanzaban geométricamente, mientras que la moral les iba a la zaga en progresión aritmética. Esta diferencia, que claramente forma parte del progreso desde el comienzo y que constituye su aporía, consiste en que el progreso no puede ponerse a la misma altura de lo que ha provocado, o con otras palabras, la planificación del progreso no mantiene la misma dirección que el «progreso mismo» tal y como se ha plasmado en la mente de las personas.

6

DESPLAZAMIENTO DE LOS LÍMITES DE LA EMANCIPACIÓN
Un esbozo histórico-conceptual

«Cuando el señor no amenaza y ordena a los siervos, estos no hacen ningún buen trabajo. Mira, Zeus roba a cada hombre, cuando lo somete a la servidumbre, la mitad de la *arete*». La servidumbre reduce a la mitad la capacidad y la virtud del hombre. Estas palabras del fiel pastor Eumeo a Ulises (*Odisea*, 17, 320 ss.) describen una situación que desde entonces ha caracterizado la historia bajo formas diversas y cambiantes. Un siervo solo es medio hombre, un ser dependiente del poder. O al contrario: el siervo sometido a un señor se convierte en medio hombre. Las afirmaciones cuantitativas pueden oscilar, pero no deben entenderse solo en sentido metafórico.

El *Wergeld** de la Alta Edad Media ascendía, según el sexo o el grado de libertad, a solo un tercio o a la mitad de lo que podía reclamarse por un señor libre. El juramento de lealtad de un noble equivalía al juramento de varios siervos. Cuando en 1787 no se consiguió incluir la liberación de los esclavos en la Constitución americana, los votos de las tres quintas partes de los esclavos se sumaron a los de sus respectivos amos (art. 1.2). Y cuando en Prusia se eliminó el trabajo obligatorio y la servidumbre, la escuela liberal tenía la teoría de que el rendimiento laboral de los liberados se elevaría de dos tercios a uno. También la teoría de la plusvalía, que el explotador capitalista se apropia, puede incluirse en esta lista de afirmaciones cuantitativas.

Tanto si el siervo vale la mitad, dos tercios o tres quintas partes de un hombre como si se le niega completamente la condición humana o si como esclavo se le considera una cosa, el diagnóstico estructural, con

* En el antiguo derecho germano y anglosajón, el *Wergeld* es la compensación económica exigida a una persona que ha cometido un delito grave, generalmente un asesinato. La cuantía variaba en función del rango del perjudicado. (*N. del T.*)

independencia de las profundas transformaciones históricas, es el mismo: el hombre dominado por otro hombre no cuenta como un hombre completo. Este tipo de contabilización es válido con independencia de si el hecho referido se consideró necesario y positivo o arbitrario y negativo.

A grandes rasgos puede decirse que, teniendo en cuenta las formas de gobierno existentes, la legalidad del dominio no fue discutida en sus fundamentos hasta entrado el siglo XVIII. Sin embargo, a pesar de la aceptación generalizada, la relación entre el señor y el siervo junto con la escala de sus ilimitadas variaciones pocas veces se incorporó en la teoría sin modificaciones. La Estoa y el cristianismo posibilitaron mediante sus doctrinas acerca de la libertad interior el reconocimiento de los esclavos, de los siervos y de los hombres dependientes en cualquier sentido. Para la Estoa todos los hombres poseían esa libertad por igual, para el cristianismo la libertad se concedía a través de la fe. Este reconocimiento pudo influir en alguna medida, por ejemplo, en la relación feudal entre el señor y el siervo, sin embargo, no tuvo por qué hacerlo. Jamás una doctrina teológica o moral relativa a la libertad interior, a la igualdad de todos los hombres ante Dios o a su igualdad natural cuestionó como institución la ausencia de libertad, la institución de la servidumbre, del vasallaje o de la esclavitud, cuya más terrible expansión tuvo lugar en la Edad Moderna. Probablemente De la Boétie fue el primer pensador moderno que partiendo de la voluntariedad de toda servidumbre quiso demostrar que esta también podía eliminarse mediante la libre voluntad (1577).

Esto nos lleva a un segundo tipo de argumentación, que puede caracterizarse como una teoría de la inversión. De la servidumbre bien entendida se infiere un poder mejor fundamentado. Puede ser, como en el caso de Diógenes, que el señor dependa de los esclavos, que son su auténtico patrón; o que los sacerdotes, al ser siervos de Dios, reclamen el poder supremo en este mundo o intenten controlarlo de forma indirecta; o que, desde Diderot o Hegel, en el transcurso del tiempo el auténtico poder crezca en los siervos, porque mediante su trabajo y reflexión hacen a los señores dependientes y les arrebatan su función. De este modo se fuerza, en primer lugar, el reconocimiento mutuo y, finalmente, se hace concebible la disolución de toda dependencia personal vinculada a la determinación de la función social. Solo a partir de la Ilustración surge el reto de la emancipación que exige la eliminación total del dominio del hombre sobre el hombre.

Solo a partir de la Ilustración, el privilegio de ejercer el poder sobre los hombres, anteriormente limitado exclusivamente a los ciudadanos libres o a los señores, se convierte en un derecho universal: el poder solo puede ser el poder de las personas adultas (primero de los hombres y posteriormente también de las mujeres) sobre sí mismas. De una

afirmación acerca del poder sobre uno mismo, que antes solo podía interpretarse desde la filosofía moral, se pasa a un postulado político según el cual la libertad interior solo puede existir si también se hace efectiva exteriormente.

Lo novedoso de la posición ilustrada consiste en que esta ya no permite ninguna huida: ni a la interioridad aislada ni al más allá, dos instancias que hasta entonces habían funcionado como compensación a la servidumbre o a la humillación padecida. Esto no significa que los hombres de nuestro siglo hayan abandonado estas instancias, sino que de hecho se dejan de lado o se eliminan del argumento cuando se formula el postulado de la liberación completa y definitiva de los hombres del dominio de otros hombres. La carga de la prueba de un postulado semejante —coherente desde una perspectiva lógica y razonable en lo moral— se desplaza a lo largo del siglo XVIII desde la fundamentación iusnaturalista hacia la expectativa de un futuro histórico, frente a la que toda experiencia anterior queda bloqueada. La transformación del dominio personal en una administración racional puede mostrarse empíricamente. La liberación que se espera de esta transformación, la esperada liberación de los hombres de la dependencia de otros hombres por la que se ha luchado duramente, en otras palabras, su redención intrahistórica y la superación de la alienación, nunca ha acontecido en el pasado en lugar alguno. Llegamos así a *nuestro tema*. Un tema que desde el siglo XVIII se ha convertido a partir de una historia europea en un reto de la historia universal.

La voy a tratar en dos partes. En primer lugar, presentaré un esbozo histórico-conceptual en el que se describe el significado y la extensión del significado de *emancipatio*. En segundo lugar, intentaré extraer algunas conclusiones sistemáticas de esa historia conceptual.

1. SOBRE LA SEMÁNTICA HISTÓRICA DE «EMANCIPACIÓN»

Emancipatio, que se deriva de *e manu capere*, designaba en la República romana el acto jurídico mediante el que el *pater familias* podía liberar a su hijo de la patria potestad. De este modo el hijo se separaba completamente de la familia pasando, según el derecho civil, a ser *sui iuris*. El hijo no emancipado poseía el derecho de ciudadanía y la capacidad de comerciar y de contraer matrimonio, lo que no podía era disponer de la propiedad. No existía el derecho legal de liberarse de la potestad del padre. La liberación de la potestad patriarcal, que solo era posible unilateralmente, se fue facilitando paulatinamente a lo largo del último periodo de la República y durante el Imperio mediante actos administrativos que favorecían la formación de una *familia* propia.

En la Edad Media este *terminus technicus* también se usó en el ámbito del derecho consuetudinario germano. El derecho germano permitía obtener la independencia jurídica civil al llegar a la edad adulta, que se adquiría mediante el matrimonio, la independencia económica o la posesión de cargos y dignidades, en cierto modo por uno mismo. La expresión perdió así el significado propio del ámbito jurídico romano, que consistía en un acto legal unilateral del *pater familias*, y pasó a utilizarse en general para referirse a la mayoría de edad o madurez, a la que se llegaba de forma natural, como tarde, a los veinticinco años. El uso lingüístico se hizo elástico. De este modo, por ejemplo, solo la liberación concedida anticipadamente fue descrita como emancipación (o también como *manumissio*, que originalmente solo hacía referencia a la liberación de los esclavos). Aproximadamente en 1700, el estado de independencia así obtenido también podía describirse como emancipación. De esta forma la interpretación jurídica romana perdió su monopolio conceptual. Ya formaba parte de las proposiciones de numerosas teorías iusnaturalistas anteriores a la Ilustración que la emancipación, y con ella la capacidad legal, se alcanzaba de forma natural una vez cumplida la mayoría de edad. Desde entonces la relación entre las condiciones naturales y la adquisición de la capacidad legal sería inherente a la expresión.

Sin embargo, las diferencias jurídicas y de rango realmente existentes, las dependencias señoriales o feudales y los privilegios estamentales que implicaban, que se extendían al conjunto de la constitución política, económica y social, no se vieron afectados por ninguna emancipación hasta entrado el siglo XVIII. Toda emancipación tanto si se realiza unilateralmente como si se produce mediante un proceso natural presupone dominio. No es casualidad que en la Baja Edad Media, en el ámbito lingüístico alemán, el término «siervo» [*Knecht*], que inicialmente se refería al joven en términos biológicos que con el tiempo adquiría la mayoría de edad y con ella la capacidad de contraer matrimonio, perdiese su significado natural. En el sistema feudal se podía ser «siervo» toda la vida. No existía ningún término legal que indicase una liberación general del poder. Ese fue precisamente el significado que adquiere ahora —a finales del siglo XVIII— el término «emancipación» y, sin embargo, no fue el lenguaje jurídico, sino el uso psicológico, social, político y sobre todo filosófico de la palabra los que provocaron la transformación decisiva del significado. La ampliación del significado de emancipación, que poseía en definitiva un potencial revolucionario, desde las limitadas relaciones y formas de comportamiento contempladas en el derecho civil a las relaciones humanas en general, no se llevó a cabo a través del sustantivo «emancipación», utilizado en el derecho civil, sino que al principio se realizó mediante el uso verbal y adverbial de nuestra expresión en un proceso que puede observarse desde la perspectiva de la historia del lenguaje y de la sociedad.

En latín el uso del verbo *emancipare* era transitivo y podía significar «vender» y «enajenar». Tras la adopción en las lenguas vernáculas de Europa occidental del sustantivo y del verbo —en Italia y en Francia en el siglo XIV, en Inglaterra y en Alemania en el XVII—, surgió un uso reflexivo que, partiendo del sentido existente en el derecho consuetudinario relativo a la mayoría de edad, terminó por indicar una autohabilitación [*Selbstermächtigung*], algo que precisamente excluía el lenguaje jurídico. Que alguien pudiese emanciparse a sí mismo era impensable en la tradición del derecho romano.

Puede aventurarse la tesis de que la aparición del uso verbal reflexivo «emanciparse» fue un indicador de una profunda transformación de la mentalidad, que posteriormente se aceleró. En sus inicios el uso de la palabra era propio de la *intelligentsia*, de los poetas y de los filósofos que intentaban liberarse de toda norma y dependencia; posteriormente el nuevo uso activista de la palabra pasó a referirse cada vez más a grupos, a instituciones y a pueblos enteros. Así pudo hablarse del corazón emancipado, que se desliga del voto religioso (René d'Anjou, 1455). Rabelais habló de personas que se habían emancipado de Dios y de la razón para seguir sus pasiones perversas, pero también utilizó la expresión con un sentido positivo cuando afirmó que había que emanciparse de la servidumbre de la ignorancia. Para Montaigne la diferencia con los animales se fundamentaba en que los hombres se emancipan de las reglas de la naturaleza para poder perseguir la libertad de su imaginación. Esta clase de usos interpretables en un sentido antropológico y psicológico iban dirigidos contra la Iglesia, la teología, la tradición y la autoridad. También tuvieron rápidamente repercusión en el ámbito político. La excesiva emancipación del tercer estado, por ejemplo, el hecho de que se liberase de toda sujeción, se interpretó en 1595 como una de las causas de la guerra civil religiosa en Francia —doscientos años antes de la Revolución francesa—. Al uso reflexivo de la palabra le era inherente *eo ipso* un sentido antiestamental. En alemán, los administradores del léxico registraron en general este hecho lingüístico —el rechazo de toda obediencia o el permitirse libertades inapropiadas— negativamente, lo que confirma el componente antiestamental.

Sin duda fue en Inglaterra donde con mayor amplitud y rapidez se extendió la asociación positiva de la autoliberación. Desde Bacon —«for I do take the consideration in general [...] of human nature to be fit to be emancipate and made a knowledge by itself» [puesto que considero en general [...] que la naturaleza humana está preparada para emanciparse y convertirse en un conocimiento por sí misma]— hasta Bentham, para quien los gobiernos surgían emancipándose de gobiernos previamente existentes, pasando por *sir* Thomas Browne, que fundamentaba la fe en la razón, la cual a su vez se había emancipado de todos los testimonios escritos. En todos los casos la declaración de la mayoría

de edad se ve superada por el paso hacia la autohabilitación. En cierto modo, en la Edad Moderna el sentido jurídico romano se transformó en su contrario, a pesar de que el resultado, ser libre, se expresase a la vez tanto con el uso transitivo de la palabra como con el intransitivo.

De hecho, la autohabilitación tuvo transcendentales títulos de legitimación: la naturaleza, la razón o la libre voluntad. Es decir, instancias que desde la Ilustración y con independencia del concepto reflexivo de emancipación también obligan a todo poder tradicional a justificarse al tiempo que lo someten a la presión del cambio. Esto repercutió en el contenido semántico recientemente ampliado de «emancipación»: el acto unilateral del poder estatal consistente en equiparar en el ámbito del derecho civil a un individuo mediante la emancipación (lo que se observa claramente en el lenguaje jurídico del *Code Napoléon*) se vio apuntalado por las exigencias de quienes se sabían legitimados para emanciparse a sí mismos. Los títulos precedentes, es decir, la naturaleza, la razón y la libre voluntad proveyeron de un nuevo contenido propio de la filosofía de la historia a nuestro concepto.

Kant, que conocía el significado jurídico romano, definió por eso la Ilustración no como emancipación, sino como el «final para los hombres de una minoría de edad de la que ellos mismos son culpables». La Ilustración entendida como estimulo y realización de la madurez se extiende así a lo largo de un periodo temporal que va más allá del acto jurídico unilateral concreto de la emancipación. Kant pudo prescindir del término «emancipación» con razón al partir de que los hombres, de acuerdo con el derecho consuetudinario, «*naturaliter maiorennes*, prefieren, sin embargo, seguir siendo toda su vida menores de edad». La conversión de la madurez natural en un imperativo moral y político, que, aunque tiene un componente natural, es también más que naturaleza, constituía un uso lingüístico más exacto y también más eficaz que la metáfora aún vinculada al poder de la emancipación jurídica. La madurez, que por naturaleza se produce con cada nueva generación, se convirtió en una perspectiva histórica de futuro de una humanidad que políticamente se gobernaría a sí misma. En parte realidad, en parte fin, de este modo se describió un acontecimiento procesual para el que poco después se utilizó la expresión «emancipación».

Forster fue el primero que en París durante la Revolución subsumió la filosofía de la historia kantiana bajo el nuevo concepto de emancipación, que se estaba poniendo de moda. De esta forma, la expresión en alemán se conectó con el sentido cotidiano que tenía la palabra en los países vecinos occidentales: ser concebida reflexivamente, como autoliberación de las cadenas de la tradición, al igual que como una reivindicación normativa que debía legalizarse mediante una disposición legal estatal.

La ventaja del nuevo concepto de emancipación tal y como se utilizaba generalmente en torno a 1800 consistía no solo en indicar la recurrente madurez natural de las sucesivas generaciones, sino también en referirse al acto jurídico de la liberación que se hace real mediante la autoemancipación. En este triángulo, entre las premisas naturales, la autohabilitación individual o colectiva y la normalización jurídica, «emancipación» adquirió su nueva cualidad histórica. El concepto podía interpretarse simultáneamente en sentido normativo, autorreflexivo y desde la perspectiva de la evolución histórica: su temporalización tenía un componente constitutivo generador de derecho, procesual. Emancipación se convirtió en el caso genuino de un concepto procesual [*Prozeßbegriff*] de la filosofía de la historia, un concepto que, sobre todo en la primera mitad del siglo XIX, reunió la fuerza de un concepto guía. La recuperación del concepto a partir de los años sesenta del siglo XX no le ha añadido teóricamente ninguna nueva valencia. «¿Cuál es la gran tarea de nuestro tiempo?», se preguntaba Heine en 1828. «Es la emancipación. Pero no simplemente la de los irlandeses, griegos, judíos de Fráncfort, negros de las Indias occidentales y la de otros pueblos igualmente oprimidos, sino la emancipación de todo el mundo, en especial de Europa, que se ha hecho mayor de edad y que ahora se libera de los rígidos andadores de los privilegiados, de la aristocracia». Emancipación se convirtió en un concepto de movimiento histórico sin rechazar por eso sus implicaciones jurídicas. Emancipación proveyó el denominador justiciable para todas las reivindicaciones que perseguían la eliminación de la desigualdad jurídica, social, política o económica. De este modo, la expresión se convirtió en todos los casos en un concepto que exigía la eliminación del poder personal del hombre sobre el hombre y que podía interpretarse tanto en un sentido liberal, a favor del gobierno de las leyes; como democrático, a favor de la soberanía popular; como socialista, a favor de la propiedad común concebida como supuesto medio para la eliminación del dominio económico. Emancipación se convirtió, como Scheidler, el sistematizador más lúcido de una filosofía de la historia emancipadora, formuló en 1840, en «el más importante de los conceptos prácticos». Sin embargo, en ese mismo momento, al hacerse polivalente la expresión perdió también su validez lógica, pudo asumir contenidos políticos que diferían completamente entre sí sin perder por ello su plausibilidad general. Adquirió el estatus y la evidencia de una palabra clave: una palabra clave que por supuesto debía presuponer o evocar un consenso mínimo sobre la igualdad de derechos de todas las personas.

En su cualidad de concepto de lucha político [*politischer Kampfbegriff*], como tarde a partir de 1830, «emancipación» se utilizó de forma generalizada: en primer lugar, para lograr la igualdad de derechos individual y personal de acuerdo con el estado jurídico burgués existente

en cada momento. En segundo lugar, para posibilitar la igualdad de derechos entre los grupos: clases, estratos sociales, de las mujeres, de las distintas Iglesias y comunidades religiosas, de pueblos enteros. En tercer lugar, emancipación tenía como objetivo la liberación del poder y la igualdad de derechos de toda la humanidad, del mundo o de la época a que emancipar, como enfáticamente podía decirse entonces.

Es interesante comprobar que los actos jurídicos legales que consumaron la igualdad jurídica de los grupos hasta ese momento oprimidos —la emancipación de los judíos en Francia en 1791, en Baden en 1808 o en Prusia en 1812, las leyes relativas a lo que posteriormente se llamó la liberación de campesinos [*Bauernbefreiung*], la emancipación de los católicos en Irlanda en 1829 o la emancipación de los esclavos en los Estados Unidos en 1865— no utilizaron el término emancipación en su lenguaje jurídico. Sin embargo, esas leyes pasaron al lenguaje político y de ese modo a la conciencia colectiva con esa denominación.

Este hecho permite suponer que para los juristas que formularon las leyes no solo la estrechez y rigidez del significado jurídico romano estaba presente, sino también la intuición de que detrás de cualquier emancipación había más reivindicaciones de las que en un sentido puramente jurídico parecían poder hacerse efectivas en ese momento. Como predijo con instinto político O'Connell después de conseguir mediante su organización de masas católica el derecho de voto pasivo para todos los católicos en Gran Bretaña —lo que se conoce como la emancipación de los católicos—: «How mistaken men are who suppose that the history of the world will be over as soon as we are emancipated! That will be the time to commence the struggle for popular rights»[1] [¡Qué equivocados están los hombres que suponen que la historia del mundo va a terminar tan pronto como estemos emancipados! Ese será el tiempo de iniciar la lucha por los derechos populares]. El objetivo de la igualdad de derechos universal, que implícitamente conlleva la ausencia de poder [*Herrschaftsfreiheit*], produce con cada emancipación parcial situaciones que, a su vez, deben superarse de nuevo mediante la emancipación.

Siguiendo con nuestro ejemplo inglés: la emancipación de los católicos forzó la reforma del derecho electoral de 1832, esta las siguientes ampliaciones del derecho al voto, que solo mucho después de 1919 alcanzaron finalmente un carácter, en términos generales, democrático. A partir de entonces se prosiguió con los deberes del Estado social, que dieron lugar a un reparto de la riqueza y de las ganancias en pro de la

1. *Correspondence of Daniel O'Connell*, ed. de W. J. Fitzpatrick, Londres, 1888, I, p. 176. Citado en N. Edward, *The English Catholich Church in the Nineteenth Century*, Oxford, 1984, pp. 33 s.

justicia social. Sin embargo, hasta ahora no se ha alcanzado un equilibrio económico que sirva de premisa a una justicia social permanente.

O por mencionar el ejemplo americano: en la guerra de Independencia americana se dejó de lado el postulado de la liberación de los esclavos con el objetivo de no convertir la guerra en una revolución socioeconómica y para conseguir la victoria. De esta forma hubo un remanente que desde la declaración de los derechos del hombre todavía estaba por cumplir. La equiparación legal de los negros como resultado de la guerra civil americana produjo un afianzamiento —en parte previsto y en parte inesperado— de la desigualdad socioeconómica y, en consecuencia, también de la política, que aún sigue siendo, a pesar de una transformación impulsada lenta y parcialmente, un desafío de la política interior y exterior americana.

Una cierta teleología *ex post*, cargada de experiencias, concuerda con la determinación del objetivo establecido *ex ante* en la Declaración de los Derechos del Hombre. Sin embargo, hasta ahora la historia real nunca ha seguido en lugar alguno un programa tan claro de forma lineal. Evidentemente, constituye un problema permanente el hecho de que las consecuencias de la emancipación legal van más allá y perduran más en el tiempo, de hecho a menudo solo surgen entonces, que el acto legal en el que se plasman.

Lo que nos lleva a plantear algunas preguntas de carácter sistemático para concluir. Procederé en dos pasos: en primer lugar, argumentaré con la ayuda de hechos empíricos; en segundo lugar, plantearé cuestiones sobre el uso polivalente del concepto para, a partir de ahí, presentar las conclusiones.

2. ¿LÍMITES DE LA EMANCIPACIÓN?

Si se estudia la historia de la implementación de los actos jurídicos de emancipación, puede observarse, *en primer lugar*, que esta se vio obstruida constantemente por diversos retrocesos. Cuando se concedió a los católicos el derecho al voto en 1829, resquebrajando así el monopolio político de la religión de Estado anglicana, el parlamento británico elevó en el mismo acto el censo electoral de cuarenta chelines a diez libras. De este modo los católicos perdieron en torno al sesenta por ciento de los escaños que habrían podido elegir. Lo que políticamente ya era inevitable aceptar, se socavó en gran parte mediante el poder económico, por no mencionar que a los irlandeses les seguía faltando el pan diario.

Nuestra serie de ejemplos de los Estados Unidos también muestra retrocesos análogos. En la guerra civil hubo muchos trabajadores blancos que se negaron a luchar contra los Estados rebeldes del sur para

evitar que los negros emancipados ocupasen sus puestos de trabajo. La emancipación política y económica se bloqueaban mutuamente. Posteriormente, la equiparación del derecho al voto concedida a los negros fue durante muchas décadas prácticamente papel mojado mediante manipulaciones semilegales: mediante certificados de ascendencia, pruebas de lectura, cambios de los distritos electorales, certificado de lealtad a la constitución, etcétera.

Retrocesos similares pueden señalarse en la historia de la emancipación de los judíos. La equiparación civil y política establecida por la Revolución francesa la restringió de nuevo Napoleón en el caso de los judíos alsacianos y renanos en el ámbito del comercio. Lo mismo es válido en mucha mayor medida para los Estados Pontificios después de 1815. Más tranquila, pero similar, la historia de la emancipación de los judíos en Alemania es una historia de postergaciones. La igualdad civil concedida a los judíos en Prusia en 1812 no se extendió a los nuevos territorios del Estado adquiridos después de 1815; sobre todo las carreras académicas permanecieron vetadas a los judíos mediante una declaración anexa. Los mismos obstáculos siguieron existiendo incluso después de 1869, cuando a la igualdad civil se había sumado la igualdad política, que entre tanto ya se daba casi por supuesta: a los judíos se les negó casi siempre la obtención de cargos públicos.

Puede extraerse una primera conclusión a partir de estas observaciones históricas. El acto legal de la equiparación puede ser una ayuda o un arma para hacer realidad la igualdad de derechos, pero no la garantiza. Siempre existen condiciones sociales y económicas en el juego de los argumentos que indican la existencia de comportamientos obstruccionistas. La emancipación legal es, por tanto, una condición necesaria, pero nunca suficiente de la igualdad de derechos efectiva.

Una *segunda* observación también nos lleva más allá de los límites de la simple emancipación legal. Cuando la primera colonia negra independiente, el Haití francés, hizo realidad con la ayuda de los jacobinos en la metrópoli y bajo la dirección de Toussaint-Louverture, sinceramente impregnado de los ideales revolucionarios, los derechos de los ciudadanos y de los hombres, pereció el noventa y cinco por ciento de los antiguos señores blancos. Se produjo una guerra civil motivada racial y económicamente, una guerra para ajustar cuentas y vengarse a la que solo puso fin la intervención de Napoleón y de Gran Bretaña. Sus horrores, sin embargo, se han perpetuado desde entonces. Nos encontramos ante una experiencia histórica cuya repetición en circunstancias análogas representa un peligro aún no conjurado en el presente. Solo podrá conjurarse una vez que la proposición jurídica de la igualdad de derechos de todas las personas en este mundo no solo sea proclamada como norma jurídica, sino también practicada como una proposición sobre una justicia vinculante y necesaria

en el ámbito político. Su fin es asegurar la supervivencia. He evitado hacer un cálculo parcial del punto de partida empírico de esta prognosis.

En ningún caso cabe definir el exterminio de los judíos por los alemanes como un retroceso en la historia de la emancipación. Ningún paralelismo o intento de explicación de este hecho desde una perspectiva socioeconómica o desde la crítica de la ideología alcanzan a explicar el *factum brutum* del exterminio en sí mismo. Se sustrae incluso, a pesar de todos los intentos legales, a una correspondencia entre culpa y penitencia. El asesinato masivo de inocentes se sustrae a toda compensación. Tampoco cabe aceptar el significado que se da a una víctima cuando se la considera activa o pasiva. El exterminio de los judíos remite, por tanto, al recuerdo negativo entendido como posible prerrequisito de máximas sobre acciones futuras: sin un reconocimiento previo y recíproco de la igualdad de derechos de todas las personas y de sus religiones no puede lograrse ningún orden político pacífico, sea cual sea, en el planeta. La tolerancia se convierte en la vara de medir de todos los implicados.

Esto nos lleva a una *tercera* observación fruto de las experiencias previas de emancipación. La teoría liberal siempre ha referido la igualdad de derechos de los grupos a emancipar solo a sus individuos. Las personas y los ciudadanos debían adquirir los mismos derechos que ya poseían los demás miembros de la comunidad jurídica [*Rechtsgemeinschaft*]. El reconocimiento de los grupos como tales despertaba la sospecha de permitir un Estado dentro del Estado o una nación dentro de la nación tanto si se trataba de masones, jesuitas, judíos, protestantes o católicos como de las clases consideradas en términos corporativos. El reconocimiento de los individuos como personas y ciudadanos tenía la ventaja de poder plasmarse legalmente en una disposición general. Sin embargo, las consecuencias históricas de esta perspectiva individualista llevaron a un callejón sin salida.

La mayoría de las teorías de la emancipación del siglo XIX partían del supuesto de que a la larga los judíos tendrían que asimilarse, bien de forma tradicional mediante su conversión al cristianismo o bien mediante la consecución de una forma de vida común supraconfesional o extraconfesional que superase o hiciese superflua la oposición entre judíos y cristianos. También a una minoría de judíos le parecía que ambos objetivos valían la pena, que al menos eran aceptables. Sin embargo, el reverso de este presunto proceso emancipador evolutivo consistía en que no emancipaba a los judíos precisamente *como* judíos. Desde distintas perspectivas los judíos debían desaparecer como judíos para siempre: tanto en el caso de la «eutanasia del judaísmo», que Kant esperaba a través de una futura religión moral pura, como en la solución a la cuestión judía que Bruno Bauer cifró en hacer prescindible la religión cristiana basada en el más allá, o también como en Marx, que creyó ver superada

la necesidad de cualquier otra emancipación con la emancipación de la clase obrera en una sociedad sin clases no sometida a ningún poder. Desa parecer no como individuos con los mismos derechos, sino como grupo, como comunidad religiosa, como nación propia o raza, de cualquier forma que fuesen concebidos o que se hubiesen concebido a sí mismos.

Es una ironía de aquel contexto que precisamente fuesen los argumentos cristianos conservadores los primeros capaces de reconocer al extraño judaísmo como tal. En efecto, detrás de esta posición acechaban demasiados prejuicios antijudíos y más tarde antisemitas, que en Alemania impidieron a la comunidad religiosa judía ser considerada en pie de igualdad con las Iglesias cristianas. Aquí se negó el reconocimiento garantizado por el Estado que fue posible para los *dissenters* y las denominaciones no anglicanas en Inglaterra, en los Estados Unidos, caracterizados por la pluralidad religiosa, y también en Francia, donde Napoleón ordenó la creación de la organización nacional de los Sanhedrín; nada de esto se consiguió en el Imperio alemán[2].

Aún puede extraerse otra conclusión más a partir de estas observaciones históricas. Ninguna emancipación puede equiparar solo a los individuos, en todos los casos debe incluir las relaciones interpersonales, en cuyo seno viven las personas reales. Esto presupone, por tanto, el reconocimiento y la igualdad de derechos entre grupos. Sin una legalización del pluralismo, con independencia de su forma de legalización, bien de asociaciones, de comunidades religiosas, de partidos y organizaciones, o bien dentro de una constitución federal, no es posible hacer realidad la igualdad de derechos. El hombre vive siempre formando parte de unidades de acción mayores sin cuya cohesión no parece posible ninguna igualdad de derechos individual. Una vez aceptada esta conclusión histórica como diagnóstico de la situación actual, será posible, aunque extremadamente difícil, la realización de pronósticos.

La historia del reconocimiento de la acción de los sindicatos en Alemania hasta la actualidad (1988) puede servir como un ejemplo más o menos exitoso; su historia en la Inglaterra actual, que se industrializó antes, lo es, por el contrario, menos. En vista de la evidente crisis económica de carácter estructural, la tarea de emancipación social, garantizada legalmente, de los sindicatos ha pasado a un segundo plano, lo que no debe eliminar sus derechos como grupo. Las normas jurídicas, con independencia de si son fruto de la negociación, de la lucha o de la concesión forman parte de cualquier economía regional o global[3].

2. Cf. R. Liberles, «Emancipation and the Structure of the Jewish Community in the Nineteenth Century», en L. Baeck Institute, *Yearbook* XXXI (1986), pp. 51-6[illegible].

3. Sobre esto, recientemente, W. Steinmetz (ed.), *Private Law and Social Inequality in the Industrial Age. Comparing Legal Cultures in Britain, France, Germany and the*

Es difícil ponderar si la recuperación de los negros en los Estados Unidos de una identidad especial —*black is beautiful*— y de una homogeneidad interna impulsan la igualdad de derechos general o si a la larga la obstaculizan. Seguramente la cuota de admisión de grupos específicos en las escuelas, institutos, empresas y cargos públicos ha impulsado un reconocimiento cuyo nivel probablemente ya no pueda reducirse. Un problema análogo existe en el Estado de Israel. A sus ciudadanos árabes se les reconoce individualmente la igualdad de derechos, pero no pueden ejercerlos como grupo social o religioso. En este contexto sus derechos individuales disminuyen de forma proporcional. Toda emancipación que supone la conversión de un pueblo en un actor estatal soberano ha dado lugar hasta el día de hoy a la cuestión de las minorías, cuestión que exige no solo el reconocimiento jurídico de los individuos, sino también el grupal, imprescindible para hacer posible la igualdad de derechos. No es necesario citar otros ejemplos, la mayoría de ellos fatales. Se pueden encontrar a lo largo y ancho del planeta.

Por consiguiente, la igualdad de todas las personas como requisito teórico de su igualdad de derechos solo puede reconocerse si se toma en consideración la pluralidad de los actores concretos. La premisa de la justicia universal como precepto político mínimo solo puede estar vigente si las distintas comunidades obtienen en su multiplicidad una relativa garantía de su existencia. La experiencia histórica nos obliga de hecho a ser escépticos, aunque precisamente por eso puede ser más eficaz como estímulo y correctora de la acción.

Como último ejemplo utilizaré el segundo *Kulturkampf* prusiano. La igualdad de derechos de los ciudadanos considerados individualmente que garantizaba la constitución del *Reich* de 1867-1871 provocó inicialmente un conflicto entre grupos. El *Kulturkampf* lo promovieron el *Zentrum* y la Iglesia católica en favor de los mismos derechos fundamentales en cuyo nombre los liberales aspiraban a eliminar la influencia pública y jurídica de la Iglesia en la escuela y en el matrimonio. Actualmente ese contexto histórico (casi) se ha superado. Se ha impuesto un Estado que en comparación es confesionalmente neutral. La posibilidad de abandonar oficialmente una Iglesia sin la obligación de tener que integrarse en otra y el matrimonio civil se han convertido en bienes jurídicos de todos los individuos. Sin embargo, el partido del *Zentrum*, vinculado confesionalmente, y el peso moral de la Iglesia católica siguen existiendo como actores que representan un grupo concreto en un Estado laico.

¿Qué demuestran los casos empíricos presentados? Nos han llevado a cuatro situaciones aporéticas que solo se han resuelto, si acaso,

United States, The German Historical Institute London, Oxford, 2000; Íd., *Begegnungen mit Gericht*, Munich, 2002.

en el transcurso del tiempo histórico: los postulados de emancipación política, social, confesional y económica no son automáticamente compatibles. En la realidad pueden bloquearse mutuamente. Las reivindicaciones individuales y grupales de la igualdad de derechos se apoyan mutuamente, pero también pueden provocar contradicciones irresolubles. Estas aporías dieron lugar con el paso del tiempo a que la legalización de postulados emancipadores generase a su vez nuevos problemas que obstaculizaron su realización o, como mínimo, a problemas candentes que no podían solucionarse solo con medios legales. La absurda conclusión consistente en aceptar que una situación no tiene aparentemente solución o en llegar a declararla irresoluble para ponerle fin mediante el exterminio del otro nos lleva a una dimensión apocalíptica. Por eso me parece adecuado terminar ponderando una vez más el concepto de emancipación en función de su legitimidad y utilidad.

1. *El sustrato natural* que subyace al concepto de emancipación, según el cual cada nueva generación adquirirá la mayoría de edad, perdurará en la medida en que exista la posibilidad de que de él surjan nuevas emancipaciones. En este sentido, la emancipación es desde la perspectiva del derecho consuetudinario una categoría fundamental de toda historia concebible. Con cada nueva generación, en correspondencia con las generaciones que desaparecen, surge la posibilidad de liberarse de los vínculos existentes hasta ese momento. Este caso se corresponde solo en primer término con el conflicto interpretable en clave sociopsicológica entre padres e hijos, que suele repetirse con regularidad. En realidad, lo que sucede es que en la medida en que produce historias, la premisa natural siempre participa en las transformaciones sociales. Desde la revolución técnico-industrial se han modificado de forma constante sobre todo las condiciones generales que hasta ese momento regulaban institucionalmente nuestra vida. Lo que era habitual para los padres ya no es necesariamente correcto para las siguientes generaciones, que crecen con nuevos desafíos. Me refiero a la crisis ecológica y a la amenaza del exterminio nuclear, que solo podrán prevenirse, si es posible, aprendiendo y practicando nuevas formas de actuar orientadas a la supervivencia. A esto se suman desde hace poco ciertas pretensiones totalitarias en aumento fundamentadas en la religión, cuya contención puede augurar, aquí o allí, la libertad. En este sentido, la emancipación concebida como la liberación de los principios que impiden la supervivencia en el planeta es legítima. Sin embargo, no basta solo con depositar la esperanza y la confianza en las nuevas generaciones, que por naturaleza están creciendo y que por eso parecen o se ven obligadas a ser capaces de afrontar con mayor desenvoltura los desafíos.

2. Las amenazas a nuestro planeta, que pueden interpretarse en términos apocalípticos, son demasiado reales como para poder prescindir

de la formulación y enunciación de compromisos intergeneracionales ahora mismo. Ahora bien, en este punto el concepto tradicional de emancipación entendido como *fin universal* juega un papel ambivalente. En contra de la postulada libertad frente al poder derivada de la igualdad de derechos, tenemos toda la experiencia acumulada hasta ahora. Por eso debe precisarse el concepto definido como fin. Es necesario reconocer las diversas circunstancias de los heterogéneos actores situados en el seno de y entre los poderes con capacidad de decisión política. Solo cuando se toma en consideración la pluralidad de comunidades tradicionales, se es capaz de hacer una política racional. Para conjurar, aunque sea parcialmente, la amenaza apocalíptica, no pueden desconocerse las reglas del cálculo político.

Por otro lado, y aquí radica lo nuevo, la situación se ha agravado tanto que el derecho general de todas las personas que viven en este mundo debe formar parte de las máximas de la acción política si se quiere controlar la amenaza nuclear, la crisis ecológica y las ubicuas presiones terroristas. La utopía de la ausencia de poder debe reducirse a su núcleo objetivamente necesario, el cumplimiento en el presente del lejano fin de la igualdad de derechos: la responsabilidad de todos hacia todos y, en este sentido, su igualdad de derechos en este mundo se ha convertido en una condición implícita de toda política. Esto requiere una explicación. El desafío actual consiste en no perder de vista el derecho universal de la humanidad empíricamente existente mientras se hace una política que solo es posible a través de un agregado de actores especiales de reducida composición. Por tanto, es necesario bajar y hacer presente la utopía —procedente de la Ilustración— de la ausencia de poder hasta el punto en que pueda cumplirse el derecho igual de todas las personas que contiene, y que consiste en sobrevivir. Del concepto utópico de fin consistente en la emancipación universal se llegaría al fin concreto de un consenso mínimo universal que regulase las condiciones necesarias para poder seguir viviendo. Esto también presupone una emancipación, a saber, la de las formas de comportamiento inculcadas que obstaculizan el consenso mínimo necesario. Puede que el camino sea largo y que esté lleno de obstáculos casi insalvables, pero ya no hay ninguna otra alternativa como no sea la de una amenazadora combinación de catástrofe nuclear acompañada de terror global o del agotamiento de todos los recursos naturales.

3. La *ambigüedad temporal* del concepto tradicional de emancipación puede ser instructiva en este punto. Podía referirse a la norma particular del Estado que concedía la igualdad de derechos, en cuyo caso se presuponía jurídicamente su cumplimiento por la sociedad, la mayoría de edad de todos para, con el tiempo, hacerla también realidad. O el concepto podía indicar el proceso a largo plazo que solo me-

diante la adaptación, la costumbre o la autoemancipación daría lugar a la igualdad de derechos.

Ambos campos semánticos podían bloquearse mutuamente en la praxis. Como sucedió en los debates de los parlamentos alemanes del *Vormärz*, en los que la referencia a la ausencia de autoemancipación de las personas dependientes, de los oprimidos, de los judíos, de los trabajadores y también de las mujeres se utilizó para bloquear por intempestiva la legislación propuesta. También se alegó como motivo para el aplazamiento de la norma legal que el desarrollo venidero produciría de todas formas la equiparación.

En Inglaterra esa posición esquiva, propia de la filosofía de la historia, no pudo producirse porque en el sistema jurídico inglés cada ley se promulgaba como un *act* particular referido a personas determinadas y delimitables. No se establecía, por tanto, una norma general que se extendiese en el tiempo con el rigor, por ejemplo, de una ley fundamental. Por eso la historia inglesa solo puede interpretarse de forma retroactiva como un proceso de emancipación en el sentido de una creciente equiparación de los derechos. En la realidad política la igualación social de los distintos grupos siempre se produjo mediante su puntual y limitada legalización.

El caso de los Estados Unidos es distinto. Allí los *citizen-rights* de carácter general, desconocidos en Inglaterra, poseían tanto un significado general como uno directamente práctico. Inicialmente, Lincoln intentó, si acaso, llevar a cabo la liberación de los esclavos de forma evolutiva y por pasos y esto mediante compensaciones legales y fases de aprendizaje institucionalizadas para los esclavos que liberar. Los derechos fundamentales universales y los pasos concretos de su plasmación legal debían ir acercándose a lo largo del tiempo. Sin embargo, los acontecimientos de la guerra civil se le adelantaron. No sin reparos se vio obligado en 1865 a declarar como liberación general la disposición legal particular. La vía planeada tuvo que dejarse rápidamente a un lado. En palabras de Lincoln: «I claim not to have controlled events but confess plainly that events controlled me»[4] [Afirmo no haber controlado los acontecimientos, sino que confieso sin rodeos que los acontecimientos me han controlado a mí]. Cualquier solución gradual quedó obsoleta con la guerra civil, lo que no evitó que fuesen necesarios dictámenes judiciales y enmiendas posteriores para proporcionar firmeza al principio general de la igualdad de derechos.

El concepto de emancipación, que presenta varios estratos temporales, tanto cuando se refiere a la disposición legal particular como cuando lo hace al proceso social, llevó en la práctica a combinaciones muy distintas. Debe distinguirse de forma precisa entre la concesión y

4. R. Hofstadter, *The American Political Tradition*, Nueva York, 1948, p. 133.

la lucha, entre el «señor» y el «siervo», entre la emancipación y la autoemancipación, entre la disposición legal y el proceso social, para no sucumbir a la polivalencia de este término clave. Si aplicamos la evidente pluralidad semántica del concepto moderno de emancipación a nuestro contexto, podemos extraer la siguiente conclusión: la dimensión temporal de la transformación lenta y la dimensión temporal de la acción particular se aproximan de forma evidente. Tanto los márgenes de acción como los márgenes de las expectativas se estrechan. La presión para actuar ha aumentado tanto que la igualdad de derechos de todas las personas, que debe ser precedida por una disposición legal, no puede seguir siendo solo un postulado tradicional de la filosofía de la historia. Al contrario, debe convertirse en una máxima de la acción inmediata de cualquier política —inevitablemente particular y guiada por intereses—. La interdependencia de todos los problemas en nuestro planeta puede ayudar a forzar este consenso mínimo. El concepto de emancipación solo podrá seguir vigente si se concibe de forma iterativa: como el desafío permanente de acortar o superar el hiato que seguirá existiendo entre el elemento jurídico lógicamente necesario que se formula en una ley y su cumplimiento social y político. En otras palabras: la igualdad de derechos de todas las personas en este mundo es más que una premisa teórica o un fin utópico, es el mínimo del concepto de emancipación que hemos heredado que debe conservarse para poder seguir siendo capaces de una acción política racional. Esto presupone que puede darse una transformación de la experiencia histórica que será efectiva en la medida en que sea capaz de hacer de la necesidad una virtud. Rindiendo homenaje a san Jerónimo: «Fac de necessitate virtutem» (Migne 22, 552).

7

ALGUNAS CUESTIONES SOBRE LA HISTORIA CONCEPTUAL DE «CRISIS»

Cualquiera que actualmente hojee un periódico se tropezará con la expresión «crisis». Indica inseguridad, sufrimiento y prueba y remite a un futuro desconocido cuyas condiciones previas no pueden esclarecerse lo suficiente. Esto lo afirmó un lexicón francés en 1840[1]. Actualmente tampoco es distinto. El uso inflacionario de la palabra se ha extendido a casi todos los ámbitos de la vida: la política exterior e interior, la cultura, la economía, las Iglesias y religiones, todas las ciencias sociales y las humanidades, así como a las ciencias naturales, la técnica y la industria en la medida en que estas se conciben como parte de nuestro sistema político y social, como un elemento indispensable de nuestro mundo vital [*Lebenswelt*]. Si la acumulación del uso de la palabra fuese indicio suficiente de una crisis real, deberíamos estar viviendo una crisis global. Pero esta conclusión, en vez de contribuir a un diagnóstico de nuestra situación, indica en principio más una forma difusa de hablar.

A continuación, intentaré poner de manifiesto mediante la historia conceptual algunas características estructurales del concepto que contribuyan a reforzar los argumentos, a precisarlos. Me fijaré brevemente, en primer lugar, en la historia del concepto; en segundo lugar, esbozaré algunos modelos semánticos a los que se puede reducir el uso moderno del término; y en tercer lugar, me gustaría plantear de nuevo algunas cuestiones que tienen su origen en la relación entre la tradición cristiana y el lenguaje conceptual moderno.

1. E. Duclerc y L.-A. Pagnerre (eds.), *Dictionnaire Politique* [1839], París, [7]1868, «crise», p. 298. Para el resto de citas, véase mi artículo «Krise», en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 3, Stuttgart, 1982, pp. 617-650. [Véase «Crisis», trad. de J. Pérez de Tudela, en R. Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Trotta/Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2007, pp. 239-281.]

1. RESUMEN HISTÓRICO-CONCEPTUAL

«Crisis» forma parte de los conceptos fundamentales, es decir, de los conceptos griegos insustituibles. Deriva de *krino*, separar, elegir, decidir, juzgar; en voz media, medirse, discutir, luchar. «Crisis» se refería a una resolución definitiva, irrevocable. El concepto implicaba alternativas extremas que ya no permitían ninguna revisión: triunfo o fracaso, justicia o injusticia, vida o muerte, en definitiva, la salvación o la condenación.

En la lucha entre las potencias, lo importante son las batallas decisivas para la guerra —como aparece en Tucídides—, cuatro de las cuales decidieron la guerra contra los persas. En esa reflexión Tucídides insertó las batallas (como más tarde haría Montesquieu) en un marco general que hizo posible que esas cuatro batallas fuesen decisivas.

En la escuela hipocrática, lo importante era la fase crítica de una enfermedad en la que la lucha entre la vida y la muerte se decidía de forma definitiva, en la que la resolución era inminente, pero aún no se había producido.

En el ámbito de la política —según Aristóteles—, lo importante era la defensa o la búsqueda de la justicia, objetivos a los que todos los ciudadanos estaban llamados a contribuir. Pero también eran importantes las decisiones políticas, que sin excepción requerían un juicio correcto.

En el seno de la teología, a partir del Nuevo Testamento, «crisis», *judicium*, términos tomados del lenguaje jurídico, adquirió un nuevo significado en cierto sentido inapelable: la justicia de Dios. Bien sea que «crisis» se refiera al Juicio del final de los tiempos, o bien que ese juicio ya exista en vida de los creyentes tras la aparición de Cristo, mediante la luz que trajo al mundo.

El concepto abarcaba, por tanto, potencialmente todos los ámbitos decisivos de la vida interior y exterior, del hombre concreto y de su comunidad. Consistía en todos los casos en alternativas definitivas sobre las que debía dictarse una sentencia adecuada. Además, el desarrollo de ambas alternativas ya estaba presente en el asunto concreto del que se trataba.

Era un concepto que siempre incluía una dimensión temporal que, si se quiere, implicaba de hecho, expresado en un lenguaje moderno, una teoría del tiempo. Tanto si se refería a elegir el momento correcto para una acción eficaz, a la estabilización del sistema de gobierno mediante la conservación o la búsqueda de la justicia, o a la necesidad —según Galeno— de un diagnóstico correcto de la fase de desarrollo de una enfermedad que permitiese arriesgarse a hacer un pronóstico. También podía referirse en el campo de la teología a la aceptación del mensaje de Dios —según aparece en Juan— *hic et nunc* para escapar a la condenación a pesar de que el Juicio Final hacia el que se dirigía el

cosmos, y cuyo advenimiento se mantenía envuelto en la oscuridad, aún estuviese por llegar.

«Crisis» se refería en cierto modo a la falta de tiempo. Comprender esto constituía el sentido del concepto. En casi todos los discursos sobre la crisis aparecen el conocimiento de la incertidumbre y la necesidad de la predicción con el fin de evitar una desgracia o de encontrar una salvación. Los distintos lapsos temporales se delimitaban en función de los ámbitos vitales tematizados.

Desde la Antigüedad hasta la Edad Moderna, la palabra y el concepto se conservaron en latín, «crisis» en el lenguaje médico y *judicium* o *judicium maximum* en la teología. Tomás de Aquino distinguió, por ejemplo, en su *Compendium Theologiae* (cap. 242) tres fases temporales en el juicio del hijo de Dios: el juicio que se hace a los hombres durante su vida, el de la hora de la muerte y, por último, el Juicio Final, posterior al retorno de Cristo. La historia conceptual de «crisis» se desarrolló en cierto modo en los lenguajes técnicos, vinculada a la institución de la Iglesia o a las distintas facultades. A partir de la asunción de la palabra griega en las lenguas vernáculas europeas —desde finales de la Edad Media—, se registra una creciente y gradual expansión del término. El concepto abarcó cada vez más ámbitos vitales: la política, la psicología, una economía en desarrollo y, finalmente, la recién descubierta historia. Puede incluso afirmarse que el concepto de «crisis» contribuyó a fundamentar como ciencias autónomas los ámbitos antes mencionados.

Inicialmente ejerció su influencia el uso médico del término. Puede que la metáfora del cuerpo referida a los Estados impulsase la metáfora médica, que sirvió para diagnosticar la enfermedad o la salud y para pronosticar la vida o la muerte.

En el siglo XVIII el concepto se había independizado. La referencia al sentido médico se caracterizó conscientemente como metáfora tal y como hizo Rousseau. En Alemania, por ejemplo, se habló de la crisis del sistema imperial alemán. Con ello se aludía a la estructura federal, cuyas reglas internas ya no eran suficientes para estabilizar el imperio. Por eso había que crear una unión de príncipes electores complementaria de cuyo preámbulo de 1785 procede la anterior formulación.

En este sentido, «crisis» presenta una evolución similar a «revolución» o «progreso». Ambos se convierten en conceptos temporales cuyos significados previos espaciales o naturales se desvanecen a partir de la Ilustración, cuando pasan a formar parte de los conceptos históricos elementales. Lo que se comprueba, por ejemplo, en el caso de Leibniz, que durante la guerra del Norte vio formarse una nueva constelación mundial con el ascenso del Imperio ruso: «Momenta temporum pretiosissima sunt in transitu rerum. Et l'Europe est maintenant dans un état de changement et dans une crise où elle n'a jamais été depuis l'Empire de

Charlemagne»[2] [Los momentos más preciosos del tiempo son aquellos en los que cambian las cosas. Y en la actualidad, Europa se encuentra en un estado de cambio y en una crisis en la que jamás estuvo desde el imperio de Carlomagno]. El concepto pasó a tener una dimensión histórico filosófica, más aún, abrió esa dimensión, que ampliaría cada vez más a lo largo del siglo XVIII. «Crisis» se convirtió en un concepto histórico filosófico fundamental que reivindicaba la capacidad de interpretar todo el decurso de la historia a partir del diagnóstico de su propia época. Desde entonces es la propia época la que se experimenta como periodo de crisis. La reflexión sobre el propio contexto temporal permitía tanto el conocimiento del conjunto del pasado como la prognosis del futuro.

Como muy tarde a partir de la Revolución francesa, «crisis» se convirtió en el concepto central para interpretar tanto la historia política como la social. Lo mismo puede aplicarse a la Revolución Industrial considerada a largo plazo, acompañada e influida por una teoría científica autónoma de las crisis y coyunturas.

Llama la atención, en contraste con la *economía política*, que en las concepciones totales de la historia del siglo XIX no se desarrollase ninguna teoría explícita de la crisis. La única excepción es Jacob Burckhardt. Incluso Marx, que intentó unir su teoría económica con una filosofía de la historia, no progresó en la elaboración de una teoría de la crisis a la que Schumpeter —en relación con este concepto— renunció expresamente en 1939 (*business cycles*). En el siglo XX las teorías de la crisis también se han limitado a ámbitos científicos concretos como la psiquiatría o la politología. Las teorías globales de la crisis, como las que subyacían implícitamente a las filosofías de la historia de los siglos XVIII y XIX, se consideran actualmente poco serias debido a que su comprobación empírica es insuficiente. Con ello pasamos a centrarnos en la semántica de «crisis» como concepto fundamental.

2. TRES MODELOS SEMÁNTICOS

Al principio el contenido semántico médico de «crisis» influyó con fuerza en el uso político de la palabra; posteriormente, sin embargo, numerosos elementos teológicos pasaron a integrarse en este concepto histórico fundamental. Esta observación puede aplicarse al lenguaje de la guerra civil inglesa de 1640-1660. Y es igualmente aplicable al uso lingüístico

2. G. W. Leibniz, «Konzept eines Briefes an Schleiniz (23.9.1712)», en *Leibniz' Rußland betreffender Briefwechsel*, ed. de W. Iwanowitsch Guerrier, San Petersburgo/Leipzig, 1873, parte 2, pp. 227 s., citado en D. Groh, *Rußland und das Selbstverständnis Europas*, Neuwied, 1961, p. 39.

reflexivo propio de la filosofía de la historia que, en general, se impone a partir de la Ilustración tardía. La fuerza de la asociación entre el juicio de Dios y el Apocalipsis influyó de forma duradera en el uso de la palabra. No puede haber dudas, por tanto, acerca del origen teológico de la reelaboración del concepto. Lo que confirman especialmente los diagnósticos de crisis histórico-filosóficos, que operaron preferentemente con alternativas forzosas, contraproducentes para un diagnóstico detallado, pero que debido a su lenguaje profético parecían poseer mayor validez y plausibilidad.

Al esbozar a continuación tres modelos semánticos corro el riesgo de simplificar en exceso el uso histórico real del concepto. De cualquier forma, se pueden constatar tres opciones semánticas.

En primer lugar, la historia puede interpretarse como una crisis permanente. La historia universal es el tribunal universal. En este caso se trata de un concepto procesual [*Prozeßbegriff*].

En segundo lugar, «crisis» puede designar un proceso único que se acelera y en el que muchos conflictos, resquebrajando el sistema, se unen para dar lugar a un nuevo contexto después de la crisis. En este caso, «crisis» hace referencia a la superación del umbral de una época, a un proceso que, *mutatis mutandis*, puede repetirse. Aunque todo contexto histórico concreto siempre es único, este concepto apunta a la posibilidad de que los impulsos transformadores puedan reproducirse de forma análoga. Por eso propongo designarlo como un concepto periódico iterativo [*iterativer Periodenbegriff*].

En tercer lugar, «crisis» puede significar la última crisis por antonomasia de la historia acontecida. En este caso, los enunciados acerca del Juicio Final solo se utilizan de forma metafórica. Si se tiene en cuenta el transcurso de la historia hasta el presente, este modelo debe caracterizarse como utópico; sin embargo, ya no puede excluirse esa posibilidad. Debido a los medios de autodestrucción actuales, este modelo tiene todas las probabilidades de hacerse realidad. Este concepto de crisis, a diferencia de los otros, es un puro concepto de futuro [*Zukunftsbegriff*] y apunta a una resolución final.

Evidentemente, los modelos expuestos no aparecen en el lenguaje de la filosofía o de la teoría de la historia en su forma pura, sino que se refuerzan mutuamente, se mezclan y dosifican en distinta medida. Es común a los tres modelos, a pesar de su impregnación teológica, la pretensión de ofrecer modelos explicativos de las crisis inmanentes a la historia, modelos que teóricamente pueden prescindir de la influencia divina.

Añadiré algunos comentarios sobre los tres modelos semánticos fundamentales:

1. «La historia universal es el tribunal universal» es un aforismo de Schiller convertido casi en el lema de la modernidad. El pasaje aparece

de forma aparentemente casual en un poema de amor en el que Schiller se lamenta de una oportunidad desaprovechada que ya no podrá recuperarse. «Lo que se ha desechado en un minuto / No lo devuelve ni toda la eternidad»[3]. Formalmente se trata de la temporalización del Juicio Final, que tiene lugar siempre y de forma constante. Cada día es el día del juicio. Esto tiene un significado central claramente anticristiano porque cada culpa pasa sin piedad a formar parte de la biografía de la persona concreta, de la historia de los actores políticos, de toda la historia universal. Este modelo es compatible con el destino que Herodoto muestra detrás de las historias concretas: en todos los casos estas pueden interpretarse como la realización de una justicia inmanente al mundo. Sin embargo, el aforismo de Schiller reivindica algo más grande. No solo espera que las historias particulares muestren una justicia inmanente, que casi adquiere un aire mágico, sino que también lo espera de la historia universal *in toto*. Como es lógico, cada injusticia, cada inconmensurabilidad, cada crimen no expiado, cada sinsentido y acto inútil se volvían imposibles de forma apodíctica. De este modo la carga de la prueba sobre el sentido de esta historia aumenta enormemente. Ya no es el historiador quien *ex post* y debido a sus mayores conocimientos tiene la capacidad para juzgar moralmente el pasado, sino que la historia misma se convierte en un sujeto activo al que se atribuye la ejecución de la justicia. Hegel asumió la tarea de compensar las discrepancias y deficiencias morales que se derivan de este aforismo. Su historia universal sigue siendo el tribunal universal porque el espíritu del mundo o los pensamientos de Dios se realizan en ella para encontrarse a sí mismos. Desde un punto de vista teológico se trata de la última herejía concebible que quiere hacer justicia a una interpretación cristiana de la historia.

Sin embargo, el aforismo de Schiller se siguió utilizando sin interrupción en tanto la historia fue interpretada como un proceso inmanente al mundo. Los liberales no dejaron de remitirse a él con el fin de poder derivar una legitimidad moral para sus acciones. Pero también las filosofías de la historia darwinistas e imperialistas podían basarse en él sin problemas, porque el éxito, la imposición de los más fuertes, satisfacía la exigencia de legitimidad histórica, así hasta llegar a la renuncia sentimental de Hitler a la autocompasión: aquel que cae, se lo merece con razón.

Hay opciones semánticas cuyas consecuencias de ningún modo deben atribuirse a sus autores lingüísticos. Quien se empeña en buscar los orígenes de Hitler en Hegel o en Schiller sucumbe a la pretensión de una historia causal que procede selectivamente. La consideración de

3. F. Schiller, «Resignation. Eine Phantasie», en *Sämtliche Werke*, Säkularausgabe, ed. de E. v. d. Hellen *et al.*, Stuttgart/Berlín, s.a., vol. 1, p. 199. «Was man von der Minute ausgeschlagen / Gibt keine Ewigkeit zurück».

la historia universal como tribunal universal implica, en primer lugar y sobre todo, que cualquier situación está caracterizada por la obligación de tomar una decisión definitiva.

En este sentido, el aforismo de Schiller también podía adaptarse a la teología como, por ejemplo, cuando Richard Rothe afirmó en 1837: «Toda la historia cristiana es *una* única gran crisis continua de nuestra especie»[4]. O cuando Karl Barth eliminó los elementos finalistas o teleológicos de esta crisis permanente para interpretarla existencialmente: «La conocida como 'historia de la salvación' [*Heilsgeschichte*] es solo la crisis ininterrumpida de toda historia, no una historia en la historia o junto a ella»[5]. En este caso, «crisis» ha perdido como concepto su significado apocalíptico o de etapa de transición y se convierte en una categoría estructural de la historia concebida desde una perspectiva cristiana. En cierto modo la historia incorpora la escatología. Esta ampliación metafórica del concepto de crisis también la reivindicó Karl Popper en su *Lógica de la investigación*. En 1934 escribió que su libro era una teoría del conocimiento, una doctrina del método: «Es un hijo del tiempo, un hijo de la crisis, aunque sobre todo de la crisis de la física. Afirma la permanencia de la crisis. Si tiene razón, la crisis es el estado normal de una ciencia racional altamente desarrollada»[6]. Con lo cual la teología y las ciencias naturales, al menos desde este punto de vista, coincidían.

2. Menos ambicioso teóricamente es el término crisis como *concepto periódico iterativo*. Este se pregunta por las condiciones de los posibles decursos históricos con el fin de poner de relieve a partir de su comparabilidad sus características comunes y sus diferencias. Este modelo semántico no pretende interpretar la historia en su conjunto o en el tiempo. Jacob Burckhardt, por ejemplo, supo señalar unas constantes antropológicas que, en sus articulaciones históricas concretas, posibilitaron el desarrollo de distintas crisis. Definió como crisis histórica única las invasiones bárbaras, que favorecieron especialmente el surgimiento de una Iglesia con pretensiones universales. Junto a esta solo concibió la modernidad como una crisis permanente con un desenlace abierto. Finalmente, en todas las demás crisis descubrió más continuidades de las que la percepción de los implicados habría aceptado.

El concepto de crisis económica también puede incluirse semánticamente en este contexto. A los modelos económicos de la crisis les subya-

4. R. Rothe, *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihre Verfassung* [1837], citado en P. Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, Múnich/Friburgo, 1967, vol. 2, p. 221.

5. K. Barth, *Der Römerbrief* [1918], reed. de la 5.ª ed. [1926], Zollikon/Zúrich, 1954, pp. 54 y 32.

6. Citado en L. Schäfer, «Laßt Theorien sterben anstatt Menschen. Vor hundert Jahren wurde Karl Popper geboren», en *Neue Züricher Zeitung*, 27/28 de julio de 2002.

ce la metáfora del equilibrio del siglo XVIII, que no puede demostrarse de forma completa empíricamente. Las crisis aparecen *grosso modo* siempre que el equilibrio entre la oferta y la demanda, entre la producción y el consumo, entre la circulación del dinero y la circulación de bienes se altera de tal modo que las recesiones y los retrocesos se hacen visibles por doquier. Sin embargo, la experiencia previa enseña al mismo tiempo que a una crisis le sigue siempre un aumento general de la productividad. La paradoja de esta teoría de la crisis parece consistir en que el equilibrio solo puede mantenerse o recuperarse si la productividad sigue aumentando y no se estanca, ya que en ese caso el retroceso parece inevitable. En este sentido, este modelo depende hasta hoy del progreso, sin el cual no podría cumplirse empíricamente. Como dijo Molinari, un teórico de las coyunturas del siglo XIX: «Todo progreso pequeño o grande posee su crisis»[7]. Creo que este modelo semántico que considera las crisis como generadoras del progreso solo se ha cumplido empíricamente en el ámbito de la economía, de las ciencias naturales, de la técnica y de la industria. Prescindiré del uso de citas para mostrar la aplicación de este modelo a la historia universal de la humanidad. Su número es inabarcable. Solo utilizaré un ejemplo que representa al resto: «Out of every crisis mankind rises with some greater share of knowledge, higher decency, purer purpose»[8] [De toda crisis, la humanidad emerge con una mayor porción de conocimiento, más decencia y un propósito más puro]. Estas son las palabras de Franklin D. Roosevelt poco antes de su muerte. Desde la perspectiva semántica debe plantearse la pregunta de si «progreso» es el concepto guía de «crisis» o si el concepto periódico iterativo de «crisis» es el auténtico concepto guía en el que también se subsume «progreso». Si «crisis» como concepto periódico iterativo puede pretender una mayor capacidad explicativa, entonces el progreso, que indudablemente existe, podría poseer un derecho relativo.

3. *La crisis como decisión definitiva*. La crisis existente se concibe como una crisis única y excepcional después de la cual la historia será muy distinta en el futuro. Esta opción semántica se utiliza con una frecuencia que aumenta en la misma medida en que disminuye la creencia en el fin absoluto de la historia mediante el Juicio Final. En este sentido nos encontramos frente a la sustitución del dogma teológico. Se atribuye a la historia inmanente al mundo el papel del dogma. Recurriré a algunos testimonios. Robespierre se vio a sí mismo como ejecutor de una justicia moral que se implantaría de forma definitiva mediante un uso

7. G. de Molinari, *L'Evolution économique du XIXe siècle. Théorie du Progrès*, París, 1880, pp. 102 s.

8. Citado en W. Besson, *Die politische Terminologie des Präsidenten F. D. Roosevelt*, Tubinga, 1955, p. 20.

inevitable de la violencia. Asimismo Thomas Paine creyó, en vista de la crisis provocada por las revoluciones americana y francesa, que el futuro entrañaba un cambio absoluto. Los primeros partisanos de la Revolución francesa, que se convirtieron en opositores enconados de sus consecuencias bonapartistas, también pudieron seguir utilizando esta opción semántica. Solo mencionaré a algunos de ellos: Friedrich Schlegel, Fichte o Ernst Moritz Arndt en el ámbito lingüístico alemán. El momento en que la historia ha tocado fondo encierra el giro hacia la redención. En Francia se puede hacer referencia al nacimiento de la sociología como fruto del espíritu de la Revolución (no solo de la Restauración). Saint Simon o Auguste Comte se veían a sí mismos en la *Grande Crise Finale*, que podía superarse y remontarse de una vez para siempre mediante la planificación científica y el aumento de la producción industrial. También hay que mencionar a Lorenz von Stein, para quien el equilibrio entre el capital y el trabajo era la última oportunidad de proteger a Europa de un retroceso a la barbarie.

En cierto modo Karl Marx quedó trabado en una posición intermedia. Por un lado, estaba seguro de que la última crisis del capitalismo daría lugar a una nueva situación caracterizada por la ausencia de poder y por la desaparición de las diferencias de clase, pero por otro lado, no se veía capaz de interpretar las crisis del capitalismo de forma que necesariamente dinamitasen el sistema en vez de conservarlo. Por un lado, operaba con un concepto de crisis inmanente al sistema, en la medida en que demostraba la estructura iterativa de las crisis económicas. Por otro lado, utilizaba un concepto de crisis derivado de otras premisas —anteriormente teológicas— que dinamitaba el sistema y que llevaba a la historia universal hacia una gran crisis final. Sin duda la presunta lucha final entre el proletariado y la burguesía tenía para él las dimensiones de un Juicio Final, que no consiguió fundamentar exclusivamente desde la economía. Llego así a la parte final.

3. «CRISIS» COMO UNA PREGUNTA HECHA A LA TRADICIÓN CRISTIANA

Es fácil desvelar la crisis en el sentido de crisis final como una ilusión fruto de la perspectiva. Forma parte de la finitud del ser humano creer más importante su propio contexto, tomarlo más en serio que todos los contextos anteriores. Sin embargo, habría que evitar —precisamente teniendo en cuenta la doctrina del Juicio Final— rechazar esa valoración exagerada de las personas sobre sí mismas como un simple error de perspectiva. Precisamente cuando lo importante consiste solo en asegurar la supervivencia, podría ser que muchas crisis resulten ser crisis finales. «Crisis» en el sentido griego de estar obligado a juzgar y a actuar bajo el

principio de la falta de tiempo sigue siendo un concepto que aun en las complejas condiciones de la sociedad moderna es imprescindible. Me gustaría explicar esto con un experimento mental histórico.

Es parte de la doctrina cristiana la creencia de que Dios acortará el tiempo antes de que sobrevenga el fin del mundo. A esto le subyace la idea cosmológica de que Dios, señor de los tiempos, puede provocar con antelación el fin del mundo previsto para acortar el sufrimiento de los elegidos (Marcos 13,20; Mateo 24,22). Este lenguaje mitológico de la expectativa apocalíptica puede psicologizarse o ideologizarse. No es difícil ver en la creencia sobre el inminente acortamiento del tiempo el deseo de los que sufren y de los oprimidos de cambiar la miseria por el paraíso tan rápido como sea posible. Pero si observamos el *topos* del acortamiento escatológico del tiempo a lo largo de sus interpretaciones históricas, nos encontraremos con la sorprendente conclusión de que lo que inicialmente era un acortamiento del tiempo de carácter suprahistórico se ha convertido en una aceleración de la historia misma. Lutero, por ejemplo, creía firmemente que Dios acortaría el tiempo antes de que llegase el fin del mundo, por otra parte, desconocido. Sin embargo, ya no creía que los años se convertirían en meses, los meses en semanas y las semanas en días antes de que la luz eterna eliminase la diferencia entre el día y la noche. Lutero interpretaba el acortamiento del tiempo en términos históricos: los acontecimientos en sí mismos, que se agolpaban rápidamente con el desmoronamiento de la Iglesia, los interpretaba como una señal del inminente fin del mundo. La carga de la prueba de la irrupción del Juicio Final ya no se encontraba en la idea mítica de que el tiempo en sí podía acortarse, sino en los acontecimientos históricos empíricamente comprobables. Desde una perspectiva completamente distinta, la historia de los descubrimientos de las ciencias naturales se interpretó de forma análoga. Bacon tenía la expectativa y la esperanza de que las invenciones se produjesen en intervalos de tiempo cada vez más cortos con el fin de poder dominar cada vez mejor la naturaleza. A partir de aquí los pensadores de la Edad Moderna como, por ejemplo, Leibniz dedujeron que los progresos inmanentes al mundo llevarían con creciente rapidez y aceleración a un mejor orden mundial. El acortamiento apocalíptico del tiempo se transformó en la aceleración del progreso histórico. Los contenidos del modelo interpretativo cambiaron completamente. Alcanzar el paraíso solo después del fin del mundo y alcanzarlo en este mundo eran lógicamente incompatibles.

No obstante, el acortamiento temporal cósmico, que antes debía preceder al Juicio Final, no hizo perder al concepto de crisis su sentido. La aceleración del mundo moderno, sobre cuya realidad no hay ninguna duda, también puede concebirse como crisis. Evidentemente, hay decisiones adoptadas, científicamente o no, voluntaria o involuntariamente, que determinan si es posible o no la supervivencia en este planeta y

cómo lo es. El acortamiento temporal cósmico que anteriormente, en un lenguaje mítico, debía preceder al Juicio Final actualmente puede verificarse empíricamente como una aceleración de las secuencias de acontecimientos históricos. En palabras de Jacob Burckhardt: «De repente el proceso del mundo se acelera de manera terrible; una evolución que antes requería siglos parece suceder y terminar en meses y semanas como un veloz fantasma»[9]. El concepto superior [*Oberbegriff*] común para el acortamiento apocalíptico del tiempo que precede al Juicio Final y para la aceleración histórica es «crisis». ¿Debe suponerse que esto solo es una casualidad lingüística? Tanto en su significado cristiano como en el no cristiano «crisis» indica una creciente presión temporal de la que la humanidad parece no poder escapar.

Por eso, para terminar voy a exponer una hipótesis temporal que en absoluto es nueva. La historia de la humanidad contemplada desde el presente puede exponerse mediante tres curvas temporales exponenciales. Comparados con los cinco mil millones de años transcurridos desde que nuestro planeta se cubrió con una corteza terrestre sólida, los mil millones de años de vida orgánica son un corto lapso temporal, pero aún más corto es el lapso temporal de diez millones de años de existencia de los homínidos, de los cuales solo en los dos últimos millones de años existen pruebas de la existencia de herramientas fabricadas.

La segunda curva temporal exponencial abarca los dos últimos millones de años, desde que el ser humano se distingue por la fabricación de herramientas. Los primeros ejemplos de un cierto arte genuino se remontan treinta mil años en el tiempo, la agricultura y la ganadería diez mil años. Y comparados con los dos millones de años de una productividad propia, los aproximadamente seis mil años de una cultura urbana desarrollada, desde que existen signos de transmisión escrita, constituyen un lapso temporal corto. El desarrollo de la reflexión filosófica, de la poesía y de la historiografía aparecería aún más tarde.

La tercera curva temporal exponencial comienza con la autoorganización de las culturas urbanas desarrolladas, que surgieron hace seis mil años. Comparada con esta historia caracterizada por su relativa continuidad, la moderna sociedad industrial, que se basa en la ciencia y en la técnica, solo existe desde hace aproximadamente trescientos años. Expondré la curva de aceleración únicamente en base a tres series de datos. Las comunicaciones se han acelerado de tal forma que potencialmente es posible establecer la identidad temporal entre el acontecimiento y la noticia. La aceleración del transporte también se ha multiplicado por diez desde que los medios naturales, el viento, el agua y los animales, han

9. J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, ed. de R. Stadelmann, Pfullingen, 1949, p. 211 [trad. de W. Roces, *Reflexiones sobre la Historia Universal*, FCE, México, 1961].

sido sustituidos por medios técnicos como la máquina de vapor, la maquinaria eléctrica y los motores de combustión interna. La aceleración de los medios de comunicación ha reducido el planeta al tamaño de una nave espacial. Simultáneamente, el aumento de la población tiene lugar en una curva temporal exponencial análoga: de aproximadamente quinientos millones en el siglo XVII, la población mundial ha aumentado, a pesar de todas las matanzas masivas, hasta dos mil quinientos millones de personas a mediados del siglo XX para alcanzar, a finales de ese siglo, la barrera de los ocho mil millones.

Las tres curvas temporales exponenciales podrían rechazarse como un simple juego de cifras. Sin embargo, se perfila claramente un límite que ya no puede ser superado por ningún progreso técnico y científico. A esto se añade que la capacidad de autodestrucción de una humanidad autónoma se ha multiplicado siguiendo la misma curva temporal exponencial.

Se nos plantea, por tanto, la cuestión acerca de si nuestro modelo semántico de la crisis como crisis final no tiene ahora más posibilidades que nunca de hacerse realidad. De ser esto cierto, todo dependería de concentrar todas las fuerzas en evitar perecer. El *katechon* también es una respuesta teológica a la crisis.

Las tres curvas temporales exponenciales pueden interpretarse también como amplificadores de la aceleración, lo que vuelve completamente imposible hacer cálculos aproximados sobre el futuro. Quizá la respuesta a la crisis se encuentre en buscar los estabilizadores que es posible deducir de la larga duración de la historia de la humanidad. Tal vez esta pregunta pueda formularse no solo en términos históricos y políticos, sino también teológicos.

8

PATRIOTISMO
Fundamentos y límites de un concepto moderno

Dedicado a Dolf Sternberger

El orden en que me dirijo a los presentes —presidentes federales, homenajeado, cargos de la universidad y sus invitados— prueba la existencia de una jerarquía de la dignidad que muchos de los patriotas de los tres últimos siglos habrían pronunciado a disgusto, mientras que otros patriotas, por el contrario, lo habrían hecho con gusto. Ser patriota o abrazar un patriotismo exigió siempre tomar partido, aunque del concepto no pudiese deducirse qué partido tomar. Parece, por tanto, que nos encontramos en la misma situación que Wieland, que en 1793 no se sentía capaz de definir un «concepto claro y ortodoxo» de patriotismo, especialmente del alemán[1]. Si nos fijamos en el uso lingüístico actual en nuestra Alemania occidental, da la impresión de que patriotismo tiene adherido un sentido antiguo; la connotación moderna, revolucionaria, del año 1793 parece que se ha desvanecido.

En cualquier caso, hoy día el concepto «patriota» no hace que sus usuarios sean considerados o definidos como nacionalistas o chovinistas, es decir, como parte de un grupo negativo. Nuestra experiencia hace que ya no se pueda ser nacionalista, pero ser patriota sigue siendo algo aceptable. Nos hemos ahorrado el *patriotist*, no así el *patriotismo*. Es una palabra y un concepto creado a principios del siglo XVIII, precursor de numerosos -ismos que —también gracias a su ayuda— le siguieron: republicanismo, democratismo, liberalismo, socialismo, imperialismo, comunismo, nacionalismo, fascismo. Ninguno de estos conceptos, que dieron lugar a grandes movimientos caracterizados por su dinamismo, es pensable sin el concepto precedente de patriotismo. Son conceptos

1. Chr. M. Wieland, *Über deutschen Patriotismus. Betrachtungen, Fragen und Zweifel*, en *Christoph Martin Wielands Werke*, 1879, vol. 34, p. 318; también en *Teutscher Merkur* (1793), II, pp. 3-21.

subsecuentes [*Folgebegriffe*] que, en mayor o menor medida, se pueden derivar del volumen semántico de «patriotismo». Este es un hecho interesante, específicamente moderno, que ofrece razones para preguntarnos por los fundamentos y límites del patriotismo.

Si hay una patria, sin duda es, aparte de otras cosas, el país en el que cada persona ha nacido. No puede elegirse. Y es el país en el que uno suele vivir a no ser que motivos internos o externos le obliguen a abandonarlo. ¿Qué necesita el patriotismo para garantizar o fundamentar ese estado de cosas preexistente? Debemos intentar responder a esta pregunta.

En este sentido, por ejemplo, puede ser igualmente una muestra de patriotismo, como hemos experimentado demasiadas veces, tanto abandonar su país como quedarse en él. Patriotismo y exilio no son excluyentes. El patriotismo no se refiere, por tanto, solo al país en el que se vive y que por eso se ama, sino también a su situación e incluso a su constitución. El que la sangre y la tierra sean criterios de una vida política es característico del uso lingüístico alemán. Cuando hay divergencias sobre la constitución —o sobre el amor a la patria—, la emigración puede convertirse en algo inevitable. Heinrich Heine dijo en una ocasión que debido a ese amor había pasado trece años en el exilio[2]; aún habrían de ser más.

El patriotismo, por tanto, excluye e incluye. Nuestra tarea debe consistir en saber de forma detallada cómo sucede esto. Para eso me ocuparé sobre todo de la historia de la palabra y del concepto, en la que se articulan las experiencias y las motivaciones, las esperanzas y los miedos de quienes apelaron al patriotismo y lo plasmaron en un concepto. A continuación mencionaré algunas de las características estructurales de larga duración que contienen las manifestaciones concretas de patriotismo. Los fundamentos y los límites de lo que llamamos patriotismo son concretos y a la vez constantes, solo se modifican lentamente.

Haré un rápido resumen de la historia de la palabra y del concepto. La palabra original «patria» hace referencia en griego al linaje del padre, se refiere a la familia, también a la tribu; en latín se refiere sobre todo —con una carga religiosa— a la «ciudad natal», Roma; en alemán «patria» [*Vaterland*], como podemos decir desde el siglo XII, se refiere siempre al país de origen. Esta base cuasi natural se ha conservado hasta el día de hoy. En griego también existía «patriota», pero hacía referencia al paisano del mismo origen, a menudo era un bárbaro o un esclavo del mismo origen. En cualquier caso, no se refería al ciudadano, al *polites*. El significado natural y apolítico de patriota se

2. «C'est à cause de cet amour que j'ai vécu tant de longues années dans l'exil» (H. Heine, *Germania. Conte d'hiver* [1844], en Íd., *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, ed. de M. Windfuhr, vol. 4, Hamburgo, p. 242 [trad. de J. Munárriz, *Alemania. Un cuento de invierno*, Hiperión, Madrid, 2001].

utilizaba todavía en inglés y en francés en el siglo XVII: es el paisano, *one's countrymen*[3].

La auténtica historia del patriota empieza a principios del siglo XVIII, cuando surgieron de forma masiva periódicos con ese nombre en Francia, Inglaterra y Alemania. Este término se convirtió en una figura clave de la Ilustración política, comprometida conscientemente con el «patriotismo», con un amor activo a la patria que los patriotas plasmaron en este innovador concepto. Toda la semántica política se modificó con la aparición del patriota. Entre la autoridad y el súbdito se intercaló esta nueva clase. El patriota como miembro de su sociedad no era simplemente un ciudadano, aunque también lo era. Sobre todo era un *civis bonus*, un buen ciudadano. Un ciudadano que sabía cómo ilustrar al habitante de la ciudad o al campesino sobre sus derechos y obligaciones, que él mismo intentaba cumplir con especial fidelidad. Más aún, él mismo desarrollaba estos derechos y obligaciones en la medida en que los derivaba de la naturaleza mediante la razón. Inicialmente patriota era un concepto elitista, aunque con una pretensión universal.

En otras palabras, el patriota, convencido de actuar movido por su amor a la patria, compite con el «padre» de ese país, el *pater patriae*, el soberano. Como tipo ideal, los mismos patriotas son «padres» de una nueva constitución aún por elaborar, de una constitución libre que en el mejor de los casos hará asumir sus funciones al soberano que gobierna realmente, a saber, la de ser el ejecutor de una administración legal y justa. En caso contrario, será un tirano. Como expone Sonnenfels en 1771 al abordar la educación de la juventud en el patriotismo en su texto *Sobre el amor a la patria*: «En lugar de presentarle [al joven] la patria como el bienhechor común, se le muestra la primera vez en la forma de un tirano»[4]. El monarca ya no es como hasta entonces el bienhechor: desde la perspectiva patriótica un bienhechor semejante es un déspota. En cierto modo la patria se emancipa del padre y ocupa su lugar como un nuevo actor colectivo. La patria se convierte en el bienhechor común, hablando claro: en república. Según la consecuente lógica lingüística de Campes, en el mejor de los casos el soberano [*Landesvater*] se convierte en «padre de la patria» [*Vaterlandsvater*][5], la patria se convierte en sujeto, el padre, en su atributo. El sujeto de la acción pasa de ser el soberano a ser la patria, que se convierte en un agregado superior.

3. R. Cotgrave, «Patriote», en *A dictionaire of the French and English Tongues*, Londres, 1611 (reed. 1970).

4. J. v. Sonnenfels, *Über die Liebe des Vaterlandes*, Viena, 1771 (reed., Königstein im Taunus, 1979), p. 8.

5. J. H. Campe, *Wörterbuch der deutschen Sprache*, parte 5, Brunswick, 1811, p. 256.

Detrás de este cambio semántico de sujeto actúa en realidad un proceso histórico real que refuerza y lleva hacia un Estado institucional el poder personal del monarca. Este proceso tiene lugar en el ámbito de la política fiscal, de las finanzas y en la organización militar, en resumen, en el ámbito administrativo. Sin embargo, los patriotas querían más influencia, participación, en definitiva, el gobierno como autogobierno para que de esta forma el Estado institucional se convirtiese, como se decía entonces, en una «verdadera patria».

La *Enciclopedia* francesa era mucho más clara en este punto de lo que podía serlo Sonnenfels, al que acabamos de citar. Según el texto de Jaucourt en su artículo sobre patriota y patriotismo, un reino, *royaume*, nunca podía ser una patria —*patrie*— como erróneamente había afirmado Colbert[6]. Solo puede ser patriota quien actúa autónomamente y bajo un gobierno libre, único contexto en el que puede desarrollar sus capacidades. El patriota solo puede vivir y trabajar de acuerdo con sus obligaciones bajo una constitución libre. Solo entonces podrá hacer progresar sus proyectos políticos más de lo que hasta entonces ha sido posible. Si, no obstante, situaciones políticas desfavorables le impiden realizar sus proyectos —la política para Jaucourt es una lotería—, el patriota habrá demostrado, a pesar del fracaso, su buena conciencia. Pues en ningún caso la virtud misma puede sucumbir. Desde un punto de vista moral no hay, por tanto, ninguna alternativa al patriotismo. Este se basa en la virtud, que obliga a actuar de forma inequívoca. Cuando las circunstancias no son como deberían, han de ser modificadas. Patriotismo es, por tanto, un concepto enfático, un concepto de movimiento, el primero de nuestra modernidad, que legitima la autohabilitación del ciudadano adulto. Esta concepción tuvo consecuencias en el ámbito del derecho constitucional.

Kant las plasmó en un concepto en 1793, cuando Robespierre intentaba imponer la virtud: un gobierno paternal, que mantiene a las personas en la minoría de edad y que distribuye la felicidad en virtud de la bondad del soberano, «es el mayor despotismo concebible». Es necesario un gobierno que no sea paternal, sino patriótico, *imperium non paternale, sed patrioticum*. Una ley no puede basarse en la discrecionalidad de una decisión del monarca, las leyes deben ser el resultado de la voluntad general, solo así pueden hacerse realidad y conservar la libertad de los derechos de las personas. El «modo patriótico de pensar» obliga a todos en el Estado, también a su dirigente, como dijo Kant, a considerar «la comunidad como el regazo materno y el país como la tie-

6. De Jaucourt, «Patriote, Patriotisme», en *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers/par une Société de Gens de Lettres*, ed. de D. de Diderot y J. R. D'Alembert, reed. en facsímiles de la 1.ª ed. de 1751, aquí 1765.

rra paterna»[7]. Su futuro solo puede garantizarse si no se deja en manos de la discrecionalidad de un monarca; por el contario, debe concebirse como un bien jurídico protegido fruto de la formación de la voluntad general. La comunidad como regazo materno y el país como tierra paterna: pocas veces acude Kant al uso de metáforas para impulsar públicamente la transformación de su imperativo moral en una acción política. Lo hizo como patriota. El patriotismo exige tomar partido, es decir, tomar partido por el Estado constitucional republicano.

Como se comunicó lapidariamente poco después en una revista prusiana: «en realidad el patriota vive solo para la constitución»[8]. Nuestro prusiano anónimo explica su «patriotismo constitucional», si se me permite utilizar aquí *a posteriori* esta expresión. El apego a la tierra de origen, es decir, *a la campiña*, a la cabaña o a la casa, en definitiva a la patria, no es suficiente. Se dice incluso que «denigra el sentimiento sagrado del patriotismo cuando [se fundamenta] en una simple habituación a la tierra». «El amor a la patria en su sentido más noble» exige que la patria «se entienda en el sentido de pueblo, como, por otro lado, casa se entiende en el sentido de familia. Sin embargo, no es el pueblo como un conjunto o una clase de personas, sino que es la unión la que hace de ese conjunto de personas una nación, un pueblo, la ley, la constitución». Hasta aquí lo dicho por este intérprete, cuyo artículo se reimprimió en Austria porque al parecer también reproducía de forma adecuada el concepto de patriotismo allí existente. Esta variante del patriotismo constitucional, que utiliza elementos de origen estamental y romántico, es una respuesta a la República Francesa. Como continúa nuestro autor: «Así se aprecia que la vida hogareña es una preparación para el amor a la patria. Un pueblo de auténticos padres de familia, si es concebible en el mundo sublunar, tendría que ser un pueblo de patriotas sinceros»[9]. La figura de referencia de esta constitución ideal no es el ciudadano adulto, sino el padre de familia estamental, independiente.

En este punto colisionan en sentido terminológico dos mundos. Desde un punto de vista político, la oposición era entre la Francia revolucionaria y el decadente Imperio alemán, que en esa época padecía guerras desde hacía veinte años. Desde el punto de vista de la historia

7. I. Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politk und Pädagogik*, primera parte, ed. espec. en 10 vols., ed. de W. Weischedel, vol. 9, Darmstadt, 1981, p. 146.

8. «Von der Erziehung zum Patriotismus», en *Jahrbücher der preußischen Monarchie* (agosto de 1798), pp. 405-408, citado en Chr. M. Wieland, «Liebe», en J. G. Krünitz, *Ökonomisch-technische Enzyklopädie oder allgemeines System der Staats-, Stadt-, Haus-, und Landwirtschaft, wie auch der Erdbeschreibung, Kunst- und Naturgeschichte*, parte 78, Brünn, 1804, p. 436.

9. *Ibid.*, pp. 433 s.

social, el ciudadano adulto y el padre de familia estaban muy próximos. Según el uso de las palabras, ambos se concebían como patriotas, ambos tenían su patriotismo constitucional. Esto nos sitúa frente a una profunda ambigüedad preñada de ideología, inherente desde el principio al patriotismo y que, aún hoy día, no ha perdido.

En primer lugar, el concepto apunta a una constitución legal y justa cuyos fundamentos, sin embargo, tienen una pretensión universal. Un patriotismo semejante, en palabras de un estudiante de Kant, no puede en ningún caso «servirse de medios injustos»[10]. Estos irían en contra de la razón y aplicar la razón es una obligación ante la humanidad. Solo el amor «a la humanidad se merece el nombre de auténtico patriotismo». Coincide completamente con el auténtico cosmopolitismo. Sin embargo, en el contexto de la Revolución francesa esto significó la legitimación de la guerra civil en el interior porque era justa, al ir dirigida a la eliminación del injusto despotismo. Hacia el exterior este concepto legitimó la expansión, la exportación de la Revolución. El *auténtico patriota* actúa según principios cosmopolitas, que reivindican su validez para el conjunto de la humanidad. De este modo, sin embargo, este patriotismo provocó —en segundo lugar— un patriotismo genuino en los pueblos que no quisieron la importación de la revolución por los franceses. Lo que significó la guerra, la guerra de las naciones, una apreciación que Robespierre formuló inmediatamente y que le llevó a pronunciarse, inútilmente, en contra de la exportación militar de la Revolución francesa.

Tanto la guerra civil en nombre de una justicia universal como la guerra en nombre de la justicia nacional formaban parte del mismo concepto de patriotismo. Ambas alternativas se excluyen mutuamente desde una perspectiva lógica, pero fácticamente se refuerzan recíprocamente. También puede decirse que en «patriotismo» se plasmó un principio estructural del mundo moderno en la medida en que la guerra civil y la guerra se han reforzado mutuamente, con independencia de los -ismos con que posteriormente se han denominado. Los padres del concepto no dejaron lugar a dudas de que su contenido universal, nuestra primera variante, caracteriza el verdadero patriotismo. «The patriot is one who makes the welfare of mankind»[11] [El patriota es alguien que construye el bienestar de la humanidad]. O en la recepción francesa de De Jaucourt: el patriotismo perfecto es global, lleva los derechos de la humanidad en el corazón, este es el *patriotisme universel*[12]. De aquí se sigue en la realidad

10. W. T. Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte*, vol. 4, Leipzig, 1828, p. 313.

11. Addison, citado en S. Johnson, «Patriot», en *Dictionary of the English Language*, Londres, 1775.

12. De Jaucourt, «Patriote, Patriotisme», cit., p. 181.

política un precepto de intervención, más aún, una invitación a intervenir cuando se trata de los derechos de la humanidad. «De esta manera pueden concebirse casos en los que el amor a la patria obliga a permitir la conquista de la propia patria» (la cita no es del año 1944, sino de 1795)[13].

Con ello se presenta una hipótesis cuyo cumplimiento hoy día aún es posible y verosímil. Sabemos que después del establecimiento de los Estados nacionales con constituciones burguesas fueron las diversas internacionales las que intentaron mantener el principio de la justicia universal. También ellas tenían su patria como evocó Crispin en el congreso del USPD [Partido Socialdemócrata Independiente de Alemania] en 1922: «No conocemos ninguna patria que se llame Alemania, nuestra patria es la tierra, el proletariado»[14]. El actor que *reivindica la universalidad* se ha desplazado en este caso de la burguesía cosmopolita del siglo XVIII al proletariado internacional de los siglos XIX y XX. Sin embargo, el «proletariado» seguía los pasos de la burguesía ilustrada cuando utilizaba la autolegitimación global. El nombre cambiaba —de cosmopolitismo a internacional—, la estructura semántica continuaba siendo la misma. Solo siguiendo el principio de la mayor universalidad posible, podía establecerse una constitución justa.

No obstante, también el reverso nacional es inherente al mismo principio. Basta recordar la disputa, con un desenlace mortal, entre Trotski y Stalin sobre si podía establecerse el socialismo en un país sin llevar a cabo simultáneamente la revolución mundial. Este significado regional de un patriotismo limitado a solo un Estado, a solo un país o pueblo se ha hecho prácticamente autónomo y ha prescindido de las que hasta ese momento eran sus premisas universales. En el transcurso del siglo XIX el patriotismo nacional o, formulado de otra manera, el nacionalismo ha demostrado ser el elemento patriótico más fuerte sobre todo gracias a los conceptos de movimiento añadidos, que han enriquecido o superado el patriotismo. El republicanismo y el democratismo, el liberalismo y el socialismo, por supuesto el nacionalismo, el imperialismo, el comunismo y el fascismo, todos han reforzado a los distintos actores definidos en términos de nación.

En efecto, el concepto de amor a la patria puede utilizarse en los casos concretos para referirse a patrias muy distintas. Este proceso pluralizador existente en la misma palabra de «patriotismo» ya empezó a

13. Marqués W. F. von Schmettow, *Brutus, Freiheit und Schwärmerei. Kleine Schriften*, parte I, Altona, 1795, citado en Murhard, «Patriotismus», en C. v. Rotteck y C. Th. Welker, *Staatslexikon oder Enzyklopädie der Staatswissenschaften*, vol. 12, Altona, 1841, p. 395.

14. A. Crispin, «Die internationale Arbeitsgemeinschaft sozialistischer Parteien», en USPD. *Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages in Leipzig vom 8. bis zum 12. Januar 1922, sowie über die 2. Reichsfrauenkonferenz am 7. und 8. Januar 1922 und über die Konferenz für Arbeiterbildung am 8. Januar 1922*, Leipzig, 1922, p. 128.

perfilarse en el siglo XVIII. «Las patrias parecen llegar a su fin, parecen disolverse en la humanidad»[15]. El surgimiento, por ejemplo, de una conciencia nacional específica alemana, fruto de la recepción de las máximas revolucionarias francesas y también como reacción a estas, puede considerarse en este contexto un caso paradigmático. Evitaré describir aquí esta historia concreta, que tanto en el caso del patriotismo imperial de los juristas, como en el patriotismo estatal vinculado a los *Länder* de los austriacos, prusianos, bávaros, etc., como en ese amor a la patria que primero debía crear su Alemania más grande o más pequeña —«toda Alemania debe ser»—, se alimenta de un carácter irrealizable que se reproduce constantemente.

Retrospectivamente nos topamos con el lema de Wieland de 1780 *Dulce est pro patria disipere*[16]. Es dulce hacer tonterías por la patria. Por eso los patriotas coetáneos quemaron sus libros. Wieland también caracteriza ese patriotismo, especialmente el de los escritores: revolotea «desde hace algún tiempo como la paloma de Noé» porque no encuentra suelo firme en ninguna parte[17]. Wieland ofrece también una explicación de esta variante del patriotismo que posee una validez general y que anticipa teorías sociológicas actuales sobre la formación de la nación. Según el análisis de Wieland, este patriotismo consiste en la idea de que solo depende de la voluntad conseguir una patria propia. Lo que se quiere, se puede, en vez de, como objeta Wieland, querer solo lo que se puede. Considerar la patria como un producto de la voluntad es una definición del concepto que describe especialmente bien el aspecto específicamente moderno, el aspecto creador de la nación que, actualmente, aparece de nuevo en muchas teorías sobre la etnogénesis, como, por ejemplo, cuando se habla de la «invención» de la nación.

Considerar como la garantía de la realización acelerada de los deseos nacionales solo la voluntad de los patriotas es, como Wieland añade irónicamente, sobre todo un producto «del glorioso siglo XVIII, venerado por encima de todos los demás». Durante los últimos veinte años de ese siglo, los patriotas esperaron el milagro «de una felicidad nacional cada vez más duradera y creciente [...] Alemania quiere. ¿Por qué no habría de quererlo?»[18]. Es un patriotismo voluntarista que remite a una comunidad de acción que se constituye a sí misma mediante su propia voluntad, en contraste con la voluntad general deducida desde una perspectiva universal, en la que todos deben tomar parte. No es necesario comentarlo

15. Sonnenberg, ciado en J. H. Campe, *Wörterbuch der deutschen Sprache*, cit., p. [illegible]
16. Chr. M. Wieland, *Patriotischer Beitrag zu Deutschlands höchstem Flor veranlasst durch einen unter diesem Titel in Jahre 1780 im Druck erschienenen Vorschlag eines Ungenannten*, en *Werke*, Berlín, 1879, vol. 33, p. 153.
17. *Ibid.*, p. 167.
18. *Ibid.*, pp. 155 s.

alguno acerca de a dónde nos ha conducido esta clase de patriotismo, a pesar de lo cual reaparece una y otra vez.

La cita de Horacio modificada por Wieland nos muestra, citada correctamente, su verdadero contenido. La cita señala el centro del concepto moderno de patriotismo y lo hace para ambas variantes, tanto para la universal como para la cuasi autóctona, para la cosmopolita y para la del Estado nacional: morir por la patria es dulce y honorable. Todos evocaron este lema a lo largo de dos siglos en Occidente y en Oriente, y lo cumplieron.

No les obligaré a escuchar las antiguas historias de héroes, que los patriotas cultos se sabían de memoria, en las que las manos eran quemadas, los propios hijos decapitados, en las que se saltaba al vacío, se moría con valentía y se clavaba el puñal en el cuerpo del tirano o en el propio pecho. No hay que sobrevalorar la recepción literaria de la Antigüedad, pero en todas partes se aceptó la idea de que el interés común es previo al individual y de que en consecuencia uno debe sacrificarse por la patria. Esta idea fue aceptada en todas partes. Tanto en el patriotismo misionario como en el nacional —ambas variantes convergen con mucha frecuencia—, la disposición a morir era la prueba clave de que se trataba del verdadero patriotismo, que había que hacer realidad. *Dulce et decorum est pro patria mori.*

Por eso no podemos evitar centrar brevemente nuestra atención de forma retrospectiva en la prehistoria del moderno patriotismo. El concepto en sí es moderno, el énfasis en la voluntad, la anticipación de una patria futura aún por hacer, la necesidad de tener que tomar partido para crear una constitución justa o adecuada a las necesidades del pueblo —como quiera que esto se formulase—, la reflexión consciente sobre la posibilidad de crear un orden universal de las patrias. ¿Pero morir por eso? El motivo es viejo, es antiguo y es cristiano. Si se prefiere, es la acumulación de ambos motivos lo que caracteriza nuestra modernidad. La motivación de la Antigüedad se vio reforzada por la cristiana en la medida en que la muerte —por la patria— se legitimó adicionalmente con la otra muerte por el reino de los cielos—, algo que en nuestra modernidad se ha plasmado en la expresión de morir en nombre de la «sagrada patria»[19].

19. Sobre la recepción medieval y la transposición cristiana del *Pro patria mori* hoy como es imprescindible E. H. Kantorowicz, «Pro patria mori» en *Medieval Political Thought. American Historical Review* 56 (1951), pp. 472-492. Véase además la historia de la interpretación jurídica en la Edad Media del *Pugna pro patria* catónico, así como la determinación de la relación de *rex* e *imperator*: G. Post, «Two notes on Nationalism in the Middle Ages»: *Traditio* 9 (1953), pp. 281-320. No obstante la multiplicidad de los problemas políticos concretos que había que solucionar —el *ius ad bellum* (*iustum*), la regulación de los impuestos y la jurisdicción, por solo mencionar algunos—, en términos semánticos, nos encontramos ante estructuras a largo plazo, que solo se modifican lentamente, detrás

El hecho de que morir por la patria fuese dulce y honorable era para los ciudadanos de la Antigüedad algo evidente, a no ser que se aceptase el camino de la esclavitud o de la sujeción a un poder extranjero impuesto, que castraba el autogobierno. Sin embargo, el verso de Horacio, que no falta en casi ninguna inscripción, octavilla, tratado o sermón de los patriotas modernos, no habla solo de morir por el Estado o por un país, por la patria, habla asimismo de la constitución justa, de la auténtica república por la que Horacio había luchado en la guerra civil. Morir por la patria era también una máxima republicana con pretensiones morales. Bruto se suicidó después de la derrota de Filipos, su compañero en la lucha, Horacio, comandante de una legión, sobrevivió. Expropiado y amnistiado, escribió su verso pensando retrospectivamente en la pérdida de la auténtica república, como recuerdo de quien se vio obligado a sobrevivir sin haber encontrado la auténtica patria y no solo como una apelación a lo irrecuperable. La derrota en la guerra civil por su patria dio al verso una valencia nostálgica, de compensación, que pasó desapercibida a los patriotas profesionales de la modernidad[20].

De este modo, el verso de Horacio, al que una y otra vez se apela, nos trae de vuelta a nuestra época. La disposición de morir por la patria se ritualizó. Se convirtió en la prueba legitimadora del auténtico patriotismo. Algo procedente de la Antigüedad republicana reaparecía,

de las cuales se anuncian retos modernos. ¿Qué sucede cuando las lealtades se rompen o se duplican, cuando se desplazan desde las obligaciones personales como tales a las obligaciones ante un país o una institución? El *otorgamiento del consentimiento* personal y de la disposición a la lucha —y de la lealtad vinculada a un territorio— a actores con un mayor nivel de agregación, es decir, al país, al reino, al Estado, a la nación o, de forma más general, al papado o al imperio genera una escala de lealtades en competencia, que se repiten estructuralmente durante la modernidad, si bien los casos particulares nunca se agotan en las estructuras. Sobre el surgimiento del nacionalismo y también de su concepto, cf. H. Kohn, «The Dawn of Nationalism in Europe»: *American Historical Review* 52 (1947), pp. 265-280 y el artículo, que compendia el tema de forma innovadora, de K. F. Werner, «Volk, Nation, Nationalismus und Masse», en O. Brunner *et al.* (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. [illegible], Stuttgart, 1992, pp. 171 ss., espec. pp. 214-245.

20. Me permito repetir sin cambios la tesis presentada en 1987, resultado de la experiencia de un historiador de la modernidad, aunque provoca la objeción legítima de casi todos los filólogos clásicos. Solo Victor Poeschl la encontró digna de consideración. Con argumentos muy distintos, Dieter Lohmann privó a la máxima de Horacio de su univocidad, aceptada ingenuamente, al extraer de ella, en el contexto de las primeras dos odas, un matiz irónico, incluso sarcástico. Consiguientemente, la cita iba dirigida contra la ilusión de la arrogancia juvenil, que cree que jugará un papel heroico en el futuro. De esta forma, la historia de la recepción tendría que retroceder hasta Píndaro: «La guerra es dulce para aquellos que no la conocen, pero quien la conoce siente estremecerse todo su cuerpo cuando se acerca». Véase D. Lohmann, «Dulce et decorum est pro patria mori», en *Schola Anatolica. Freundesgabe für Hermann Steinthal*, Tubinga, 1989. Esta interpretación, que implícitamente descarta una tesis de la nostalgia, es criticada rigurosamente. Como mínimo, el debate demuestra que la versión afirmativa y aprobatoria de la máxima que augura la muerte se tambalea.

algo que con la Revolución francesa pasó a formar parte del núcleo del patriotismo: el culto politizado, patriótico de los muertos. Este nuevo culto político de los muertos, que conmemora a cada ciudadano como soldado, se ha hecho desde entonces susceptible de ser representado en monumentos, ha sido reclamado por la Ilustración y se ha hecho realidad desde la Revolución francesa. No hay sociedad en Europa en la que no haya un monumento a los caídos, con independencia de su forma. En toda capital hay un culto nacional a los muertos, la muerte por la patria es omnipresente y se celebró —y celebra— como tal, en el uso lingüístico alemán con especial predilección y de forma oportuna, porque «patriota» [*Patriot*] rima con «muerte» [*Tod*][21]. En España el revolucionario concepto de movimiento de patriotismo incluso se cosificó en un sujeto digno de veneración. El obelisco erigido en 1840, repleto de figuras y trofeos y con una llama eterna delante, conmemora a las víctimas del 2 de mayo de 1808, que, rebelándose contra los franceses, empaparon el campo de la lealtad con su sangre. La inscripción termina con el llamamiento: ¡Honor Eterno al Patriotismo!*.

Este culto a los muertos de la modernidad, que se convirtió en una muestra del amor a la patria, se vio reforzado en cierto modo por el cristianismo. Es difícil formularlo en pocas palabras, pero hacerlo puede ayudar a exponer el asunto de forma más clara. La auténtica patria de los cristianos es, fundamentada dogmáticamente, el reino de los cielos. Dios padre es, por así decirlo, aquel hacia el que el alma cristiana se dirige, al que retorna, y el mundo en sí mismo es para ella un exilio, el lugar de su *peregrinatio*. En palabras de Guillermo de Malmesbury: «Christiano totus est mundus exilium et totus mundus patria; ita exilium patria, et patria exilium»[22] [Para el cristiano el mundo entero es exilio y todo el mundo es patria; así el exilio es patria, y la patria, exilio]. Pero —y este es un enunciado histórico— morir por

21 Cf., por ejemplo, los poemas que tienen como tema la guerra [*Kriegslieder*] de Johann Wilhelm Gleim. Además, son un claro indicador del desplazamiento semántico de patriotismo. En la guerra de los Siete Años todavía se refería primordialmente al *pater patriae*, Federico el Grande. En la guerra de Sucesión de Baviera ya evocaba los deberes de mantenimiento de la paz del Estado prusiano, y a finales de ese siglo, la defensa de toda Alemania frente a las tropas de la Francia revolucionaria. De entre los numerosos ensayos sobre el patriotismo en su uso lingüístico alemán, haré referencia al volumen editado por G. Birtsch, *Patriotismus. Aufklärung* 4 (1989), con siete contribuciones. Además, al artículo de R. Vierhaus, «'Patriotismus' – Begriff und Realität einer moralisch-politischen Haltung», en *Deutschland im 18. Jahrhundert. Politische Verfassung, soziale Gefüge, geistige Bewegungen*, Gotinga, 1987, pp. 96-109. Sigue siendo imprescindible la obra de R. Michels, *Patriotismus. Prolegomena zu einer soziologischen Analyse*, Múnich/Leipzig, 1929.

* En español en el original. (*N. del T.*)

22 Sobre esto, véase mi ensayo «Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe», en R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Fráncfort d.M., 1979 [trad. de N. Smilg, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993].

Tierra Santa promete la redención del alma, promete la salvación. A partir del siglo XIII este deber, «morir por Tierra Santa», se convirtió en una tarea santificada, que no solo se refiere a Tierra Santa, sino que también puede hacerlo a la propia patria. La expresión luchar y morir «por Dios, el rey y la patria» —*Deo, Rege et Patria*— comenzó a propagarse a partir del siglo XIII. Con ello esta muerte se santifica, se hace heroica[23]. Incluso el versículo de la Biblia que Caifás formuló para justificar la muerte de Jesús —es mejor que muera un solo hombre a que su pueblo perezca o sufra daños—, se hizo susceptible de ser representado en un monumento para conmemorar en nombre del patriotismo moderno la muerte por la patria, que asegura la salvación del alma del moribundo ciudadano[24]. De aquí proceden expresiones como la «sagrada patria», la «muerte en el altar de la patria» y el resto de patéticas expresiones que vincularon el antiguo culto a los muertos con la proposición cristiana de redención.

La dificultad con la que nos enfrentamos después de doscientos años de experiencia acumulada de muertes en masa se ve más claramente cuando se observa la disputa en torno al proyectado monumento de Bonn[25]. ¿Qué debe rezar la inscripción? Una de las inscripciones más frecuentes es aparentemente correcta: «A las víctimas». Pero ¿a qué víctima se refiere? ¿A la víctima activa, a los soldados muertos? Un sentido que sin duda se ajusta a muchos de los que cayeron entonces. ¿O la expresión se refiere a las víctimas pasivas, a que en realidad esos soldados solo fueron seducidos y murieron por una razón equivocada? Esto significaría que la víctima activa se transforma *ex post* en víctima pasiva. Ambas variantes se excluyen mutuamente, en ambas puede leerse entre líneas, ambas se dirigen al observador de distinta manera, ambas con la misma palabra «víctima», que de una u otra forma fue sacrificada por la patria.

23. Véase *supra*, nota 19.

24. Albrecht Dihle me advirtió correctamente sobre el hecho de que la fundamentación del sacrificio de Cristo basada en el pueblo, y en este sentido limitada (Caifás, según Juan 11,50), se utilizó menos que las fundamentaciones más generales que aparecen en Juan 15,13 o Juan 3,16, que se inscribieron con más frecuencia en los monumentos a los caídos. Sin embargo, es necesaria una investigación que tenga en cuenta el lugar, el periodo y la confesión para continuar con las cuestiones que inició Ernst Kantorowicz (véase *supra*, nota 19).

25. También en este caso me permito citar sin modificaciones el texto presentado en 1987, dado que, por desgracia, sigue siendo válida la crítica a la inscripción, que en su momento se planeó y que entre tanto se ha llevado a cabo: «A las víctimas de la guerra y del gobierno de la violencia». Los soldados se redefinen como simples «víctimas» pasivas, de tal forma que a los judíos asesinados, considerados como «víctimas pasivas», se les coloca en el mismo nivel y tanto se les incluye como se les excluye. Todavía siguen sin resolverse las graves consecuencias políticas que se derivan de semejante negligencia semántica.

Si el concepto se utiliza para referirse a los judíos, la dificultad es aún mayor. En cierto sentido, puede afirmarse que fueron una víctima pasiva, pero precisamente ahí acecha la interpretación nacionalista. Para la ideología nacionalsocialista el papel de víctima que tenían que padecer los judíos abría el camino para limpiar el mundo de ellos. Es decir, justo el concepto pasivo de víctima no es aplicable a los judíos. Sin embargo, es difícil suponer que fuesen una víctima activa. Se les impidió esa posibilidad mediante el simple exterminio, la mayor parte de las veces sin ninguna oportunidad de poder sacrificarse por alguien. De este modo resulta evidente que la «muerte por la patria», que en los monumentos de la República Federal se ha transformado en el concepto de víctima, no puede hacer justicia a la forma de morir que en el siglo XX nosotros los alemanes hicimos realidad.

Con ello se ha alcanzado el límite del patriotismo. Ya no es susceptible de ser representado en monumentos. Morir por la patria ya no es dulce ni una promisión de bienaventuranza. La «víctima», por el contrario, sigue siendo ambigua. Esta es nuestra experiencia, pero no la de los demás. Deberíamos asumir nuestra experiencia. Por eso, para finalizar me gustaría mencionar algunos criterios que pueden definir la patria por encima de ese ámbito mortal: la patria siempre se sitúa entre la patria chica y la privacidad, entre la región y la intimidad, por un lado, y la humanidad, por otro. Esta humanidad, a diferencia de la de los siglos XVIII y XIX, se ha convertido en una unidad empírica muy concreta, y aunque no sea un sujeto, sí es la condición de toda acción posible en nuestro planeta.

En su forma de Estado nacional, la patria fue durante los siglos precedentes un principio óptimo de organización en lo que atañe a la capacidad de acción política. Completaba el marco de un Estado nacional constitucional. Actualmente la capacidad óptima de acción ya no está vinculada sin más a esa unidad, que se considera dudosa desde cuatro puntos de vista:

1. Desde un punto de vista económico, ya no existen patrias autóctonas;
2. desde un punto de vista ecológico, ninguna patria posee una frontera que pueda controlar;
3. desde el punto de vista de las comunicaciones, ya no es posible fundamentar y conservar la autonomía de la patria. Y —este es quizá el más importante—
4. todas las unidades políticas se han integrado hasta tal punto en federaciones que una patria ya no puede denominarse como la patria de una comunidad de acción soberana.

Frente a este proceso encontramos la arcaica exigencia de fundar o recuperar una patria, un planteamiento fundamentalista que sigue proliferando en todo el planeta.

Sternberger tuvo el valor de hablar de patria en 1947[26]. Habló de la patria viva y no de la mortal. Este artículo apareció entonces en la revista *Die Wandlung* [El cambio]. ¿Qué ha cambiado desde entonces? Seguramente se conserva un mínimo de organización situado entre la patria chica, en la que uno vive, por un lado, y la humanidad, cuya organización, por otro lado, es una labor de todos. En este sentido, este mínimo ofrece suficiente espacio para nuestra patria, que tal vez no necesite que se le busque ninguna identidad. Tal vez esta patria más que una tarea sea algo que nos ha venido dado.

[APÉNDICE DE 2003]

Dieciséis años después de este discurso se han añadido tres breves apéndices.

1. Los vertiginosos meses de la reunificación desde noviembre de 1989 a octubre de 1990 han demostrado hasta qué punto, para nosotros, la patria se había identificado con la República Federal de Alemania, convirtiéndose en un *principio* asumido desde hace décadas. El patriotismo constitucional invocado por Dolf Sternberger permitió un rápido acuerdo político y constitucional entre la Alemania oriental y la occidental. El temor que se despertó en todos nuestros vecinos sobre el resurgimiento de un pannacionalismo alemán, un temor compartido y fomentado por muchos de nuestros intelectuales, ha resultado ser hasta el momento injustificado, exceptuando los ambientes marginales de la extrema derecha habituales en Europa. En realidad, lo que nos impide a los alemanes actuar de forma pragmática y racional es un arraigado antinacionalismo.

Por el contrario, sigue sin resolverse un *problema* real que el gobierno de la Alemania unificada entonces responsable no previó y mucho menos planificó: llevar a cabo la reunificación no solo políticamente, sino también desde un punto de vista social y económico. No se apeló a la predisposición patriótica al sacrificio, que en 1990 era concebible y posible, con consecuencias que nos exigirán aún más sacrificios. No se llevó a cabo una compensación económica excepcional, que en su momento fue eficaz para la creación de la República Federal. Las indemnizaciones obligatorias, que exige el Estado de derecho, no se limitaron —como ejemplificaba el eficaz modelo francés posnapoleónico— a las prestaciones monetarias (aunque en ese caso para todos por igual): con consecuencias materiales y sociopsicológicas hasta ahora no superadas. De este modo la aparentemente derrotada teoría

26. D. Sternberger, «Begriff des Vaterlands»: *Die Wandlung* 2 (1947), pp. 367-379.

marxista, en la que el ser determina la conciencia, vuelve involuntariamente a salir a la luz.

2. Aunque el Estado nacional clásico actualmente está disminuido o integrado en estructuras federales, estructuralmente se repiten al nivel de los agregados superiores los mismos desafíos relativos a la obtención de capacidad de acción en política interior y exterior. La delimitación entre lo interno y lo externo, entre arriba y abajo («subsidiario»), ambos provistos de factores temporales de transformación: ¿cuándo?, ¿antes o después? Todo debe calcularse con precisión, distribuirse de forma equilibrada entre los socios y llevarse a cabo con mayor o menor presión. El *Großraum* de Carl Schmitt se vuelve de nuevo virulento, aunque ahora sin pretensiones hegemónicas, pero con la premisa del federalismo de que los desiguales deben ser tratados como iguales, es decir, con nuevas premisas ideológicas y con los viejos desafíos de la globalización. ¿Qué territorio se incluye o excluye de acuerdo con la constitución? ¿Europa? ¿Solo Europa? ¿Quién forma parte de ella? ¿Quién no? ¿Dónde están las fronteras? ¿Poseen estas en términos geográficos una distinta densidad? ¿Cuántas soberanías o instancias decisorias superpuestas pueden soportarse? ¿Es posible concebir, planificar y ejecutar formas de unión de distinta densidad e intensidad y de distintas velocidades? Lo que antes determinaba o se esperaba de la patria, de la nación o del pueblo se exige o pide ahora también a las federaciones, uniones o asociaciones con pretensiones institucionales. La constitución europea nos saluda.

3. Hay un hecho semántico interesante: el concepto «nacionalismo» —al contrario que «patriotismo»— solo se ha utilizado en contadas ocasiones, y en esos casos solo por la extrema derecha, para designar el propio movimiento social o político. Un ejemplo temprano lo ofrece Ernst Moritz Arndt. Como demócrata consecuente definió el «nacionalismo» como la condición previa necesaria del cosmopolitismo. Solo a finales del siglo XIX, los nacionalistas irlandeses se atrevieron a denominarse de esa forma[27]. Por primera vez, en torno a 1900, Maurice Barrès desarrolló una doctrina estricta del nacionalismo francés que, juramentado en tomarse la revancha contra Alemania, reunía unos criterios que solo idealmente podían concebirse como antialemanes: a saber, su nacionalismo era simultáneamente anticapitalista, antiparlamentario, antisocialista y antisemita. Elementos que, a la inversa, retomaron y redefinieron después de la Primera Guerra Mundial los hermanos Ernst y Friedrich Georg Jünger para el nacionalismo ale-

27. Sobre este hecho poco habitual, véase E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge, 1990, p. 105 [trad. de J. Beltrán, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1992].

mán[28]. También Hitler utilizó «nacionalismo» al igual que «fanatismo» y «chovinismo» como lemas con el objetivo de generar unidad, aunque sin situarlos retóricamente en una posición tan central como la de, por ejemplo, «comunidad nacional» [*Volksgemeinschaft*] o «raza».

Por tanto, cuando a nuestra época se la denomina —tal y como se ha desarrollado a partir de Revolución francesa, cuyas consecuencias históricas a nivel mundial no han terminado todavía— como la época del nacionalismo, se está utilizando una definición categorial extraña que rara vez se ha utilizado de forma consensuada para autodenominarse y que, en cualquier caso, necesita (desde 1945) una fundamentación teórica.

Las autodenominaciones enfáticas con las que la sociedad, que hasta entonces se concebía estamentalmente, intentaba redefinirse y reestructurarse en nuevos movimientos son: democratismo, liberalismo, constitucionalismo, conservadurismo, socialismo, fascismo, nacionalsocialismo y comunismo, pero no nacionalismo. Todas se basan en el concepto, que les precede y que presuponen, de patriotismo. La tendencia ambivalente que le es inherente: la exclusión mediante la delimitación autónoma de la propia patria de otras patrias a las que se reconoce los mismos derechos, se repite estructuralmente en todos los conceptos de movimiento de nuestra modernidad. Esto se aplica a todos los conceptos de movimiento con independencia de si la «patria» se vincula con una «clase», una «raza», un «pueblo», una «masa», una «nación», una «constitución», una «sociedad» o con cualquier otra cosa. Herbert Spencer lo investigó de manera ejemplar en su capítulo «The Bias of Patriotism». «For while excess of egoism is everywhere regarded as a fault, excess of patriotism is nowhere regarded as a fault»[29] [Mientras que en todas partes el exceso de egoísmo se considera una falta, en ningún lado el exceso de patriotismo es considerado como tal]. Pero también el antipatriotismo llevó, a la inversa, a la misma perversión[30]. Con patriotismo se denomina, por tanto, uno de esos problemas situacionales irresolubles cuya disolución a lo largo del tiempo solo tiene como consecuencia un desplazamiento hacia otros niveles. Tampoco una estructuración diacrónica elimina la aporía estructuralmente inherente al patriotismo.

La aporía del nacionalismo, que consiste en su incapacidad para encontrar, aun como «pannacionalismo»[31], una vía hacia un punto de encuentro supranacional, se estudió hasta el final de la Segunda Guerra Mundial primordialmente bajo la expresión de «patriotismo». Esto es

28. Sobre esto, véase R. Koselleck y B. Schönemann/K. F. Werner, «Volk, Nation, Masse, Nationalismus», en O. Brunner *et al.* (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. [illegible] Stuttgart, 1992, pp. 399 s. *passim*.

29. H. Spencer, *The Study of Sociology* [1873], Londres, [14]1888, pp. 204-240.

30. *Ibid.*, p. 216.

31. Heinrich Weber, 1909, véase R. Koselleck *et al.*, «Volk», cit., p. 403.

válido tanto para la autocrítica, llevada al extremo de forma perspicaz y sin reservas, de Georg F. Nicolai[32] como para el sobrio análisis lingüístico y del comportamiento de Robert Michels[33]. En ambos casos el concepto o la categoría de «nacionalismo» aún no estaba disponible, y sea como fuere se evitó. Incluso Friedrich Wolters, un prosélito unido por juramento a la patria de forma tan enfática como patética, no utilizó ni una vez en 1927 la categoría de «patriotismo» y mucho menos un concepto como el de «nacionalismo», que persigue generar unidad[34].

Pueden extraerse dos conclusiones metodológicas de este diagnóstico, que se extiende a lo largo de siglo y medio. En primer lugar, la contraposición moral, plausible durante un tiempo, entre un patriotismo malo y otro bueno ya no lleva a ninguna parte. Tampoco la sustitución del «patriotismo» malo por el condenable «nacionalismo» elimina el principio semántico de que el patriotismo bueno suele encontrarse preferentemente en el propio bando, mientras que el malo suele estar en el otro. Como sucede con el «nacionalismo», el «patriotismo» tampoco puede determinarse ontológicamente. El uso lingüístico, siempre condicionado por intereses, obliga en el caso de estos conceptos, antes que en el caso de otros, a una explicación funcional aun cuando de este modo la crítica ideológica no encuentre un suelo firme.

En segundo lugar, la proyección, tan plausible desde una perspectiva lógica e ideológica, sobre el ascenso progresivo desde el individuo (y su familia) hasta *una* humanidad, pasando por el pueblo o la nación, ha demostrado ser de hecho un obstáculo de su propio cumplimiento. Desde la Ilustración se ha apelado o invocado este modelo lineal. En la Primera Guerra Mundial Ernst Jöel todavía hizo referencia en 1916 al «actual [...] hecho paradójico de que la comunidad de la auténtica patria es internacional, supranacional»[35]. Henri Barbusse lo corroboró en 1918: «La humanidad en lugar de la nación. En 1789 los revolucionarios gritaban: 'todos los franceses son iguales'. Nosotros decimos: '¡todas las personas!'. La igualdad exige normas comunes para todas las personas de la tierra»[36]. Han pasado muchos años desde entonces sin que por ello la cita haya perdido su pretensión normativa. Sin embargo, aunque la humani-

32. G. F. Nicolai, *Die Biologie des Krieges. Betrachtungen eines Naturforschers den Deutschen zur Besinnung*, Upsala, 1918; Zúrich, ^{2}1919; Darmstadt, ^{3}1983.

33. Véase *supra*, nota 21.

34. F. Wolters, *Vier Reden über das Vaterland*, ed. de F. Hirt, Breslau, 1927, con la viñeta de una cruz gamada del círculo de Stefan George: «Werke der Schau und Forschung aus dem Kreise der Blätter für die Kunst».

35. E. Jöel, «Kameradeschaft», en *Das Ziel. Aufrufe zu tätigem Geist*, ed. de K. Hiller, Munich, 1916, p. 162.

36. H. Barbusse, *Der Schimmer im Abgrund. Ein Manifest an alle Denkenden*, ed. alemana de I. Goll, Basilea/Leipzig, s.a. p. 60 [trad. de Q. Saldaña, *El resplandor en el abismo*, Madrid, 1921].

dad empíricamente existente haya incrementado mediante la integración técnico-industrial sus vínculos, su densidad y una interdependencia recíproca que no deja de aumentar, su conversión en un actor aún está lejos de haberse producido. Sigue siendo el objeto de referencia, que se dota con facilidad de un contenido ideológico, de todos los políticos, economistas y teólogos que actúan en nombre de una universalidad. También el cambio de nombre de la política exterior plural, creada por el Estado, a una «política interior mundial» es solo un indicador de que los problemas se han desplazado, pero no solucionado. Donde antes se hacían guerras, ahora se desencadenan guerras civiles.

Las barreras que antes se legitimaban en nombre del patriotismo o que se definían en términos nacionales, y tras las cuales los actores políticos o los grupos económicos se aseguraban su superioridad —o incluso su inocencia—, se renombran y erigen de nuevo en sistemas más grandes, pero en ningún caso desaparecen. Los elementos heredados del patriotismo, mutuamente excluyentes, pluralizados en incontables patriotismos, son omnipresentes en todo el planeta.

9

REVOLUCIÓN COMO CONCEPTO Y COMO METÁFORA

Sobre la semántica de una palabra en un tiempo enfática

Desde la Ilustración, la palabra y el concepto de *revolución* han sido utilizados en función de las circunstancias, pero de forma continuada. Debe haber, por tanto, algo parecido a una experiencia general de revolución: sea política, científica, económica, técnica, social o cultural. Además, la modernidad y la violencia se pueden caracterizar como «revolucionarias», un término aplicable en función del contexto. «Revolución» es, por tanto, una palabra clave ubicua, un concepto sociopolítico y asimismo un término científico. El término, y con él todos los estados de cosas que abarca o a los que se refiere, aparece en el vocabulario de las ciencias de la sociedad, de la cultura, de la historia y del lenguaje[1]. Con este artículo no pretendo atar con un mismo lazo todos estos ámbitos heterogéneos. En realidad, quiero mostrar las diferencias, diferencias cuya reflexión sigue siendo un desafío general.

UN CONCEPTO FUNDAMENTAL DE LA MODERNIDAD

La historia del concepto de «revolución» muestra cómo elementos permanentes de repetición y, cada vez más, estratos de significado innovadores están contenidos en el mismo concepto.

El concepto de revolución es moderno. Desde finales de la Edad Media, la palabra pasa al lenguaje político, primero en Italia, después

1. Véase G. P. Meyer, «Revolutionstheorien heute», en H. U. Wehler (ed.), *200 Jahre amerikanische Revolution und moderne Revolutionsforschung*, Gotinga, 1976; además, H. Reinalter (ed.), *Zur Entwicklung des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs*, Innsbruck, 1980. Desde entonces, de forma extensa por lo que hace a la historia conceptual, R. Koselleck, Ch. Meier, J. Fisch y N. Bulst, «Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg», en O. Brunner *et al.* (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 5, Stuttgart, 1984, pp. 653-788, con fuentes y referencias bibliográficas pertinentes.

en las lenguas occidentales y desde allí llega también a Alemania en el siglo XVIII. En sentido estricto, el concepto tal y como se entiende y utiliza actualmente solo se generaliza a partir de la Revolución francesa. Desde entonces, experiencias y expectativas concretas se aglutinaron en un concepto fundamental. Si bien, individualmente, estas ya se concebían antes con el concepto de revolución, solo a partir de 1789 se integraron en este concepto en toda su complejidad.

Desde una perspectiva analítica, el concepto de revolución abarca desde 1789 al menos dos campos de experiencia, que no pertenecen necesariamente a la misma categoría. Por un lado, el concepto hace referencia a los disturbios violentos de una sublevación que puede convertirse en guerra civil, sublevación que en cualquier caso provoca un cambio de la constitución.

Por otro lado, el concepto indica una transformación estructural a largo plazo que tiene su origen en el pasado y que puede afectar al futuro. Con ello, el concepto se aproxima al sentido de «revolución permanente», a un proceso o evolución. En este último uso, el concepto trasciende el estrecho sentido político vinculado a la violencia para abarcar toda la sociedad. Puede referirse a diversos sectores de forma individual, desde la industria hasta la cultura pasando por la ciencia.

Se trata, en definitiva, de un concepto complejo que sobre todo posee un carácter político, pero que asimismo abarca un contexto social más amplio. Designa tanto un cambio violento a corto plazo como también un proceso histórico de transformación a más largo plazo. Ambos campos semánticos pueden utilizarse de forma independiente, pero desde la Revolución francesa es habitual que se relacionen recíprocamente en el mismo concepto de revolución. El componente histórico a largo plazo explica el objetivo político y, al revés, del objetivo político se infiere la dimensión histórica. El concepto lleva al conocimiento y, simultáneamente, señala la acción que realizar. En eso consiste su modernidad. Es un concepto reflexivo que agrupa las condiciones de la acción política con el análisis del conocimiento histórico. Abarca tanto la factibilidad de una reforma como el carácter automático de una evolución. Ambos son contraconceptos cuyos significados forman parte de «revolución».

Sin embargo, el concepto no solo es moderno. También contiene experiencias premodernas. Aglutina estratos semánticos ordenados según su distinta profundidad histórica. Especialmente, el uso político de la palabra revolución, más concreto, abarca experiencias y conocimientos adquiridos con anterioridad, de una forma distinta o parecida, aunque aprehendidos con otros conceptos. Alcanzan hasta la historia griega y romana, se adoptaron en el uso lingüístico medieval y, finalmente, pasaron a las lenguas vernáculas. A pesar de su uso cam-

bante, ligado al caso concreto, estos contenidos pueden dividirse en tres grupos.

En primer lugar, la agitación política violenta es definida de arriba abajo por los poderes gobernantes. A este grupo pertenecen —algunos perduran en la actualidad— *tumultus*, *turba*, *seditio*, *conjuratio*, *rebellio*. Tumulto, insurrección, sedición, conjura, rebelión y levantamiento —análogo a la *stasis* griega— tienen en gran medida el mismo sentido que las expresiones latinas, que además aparecían en el derecho romano.

Un segundo grupo describe los disturbios desde una perspectiva en cierto modo neutral, objetiva: *discordia* – discordia, *bellum civile* – guerra civil, *motus* – movimiento, *vicissitudo* – cambio.

Finalmente, un tercer grupo describe los disturbios indirectamente mediante un título de legitimación que justifica la acción de abajo arriba. Se dirige contra los tiranos, el despotismo y, solo a partir de la Revolución francesa, contra la dictadura.

Esta tipología presentada a grandes rasgos no implica que, a pesar de la continuidad terminológica hasta el presente, los títulos legales y los conflictos reales no se modificasen de una situación a otra y de una época a otra. Sin embargo, la semántica no es tan abstracta o variable como para no permitir registrar estructuras comunes de una terminología heredada.

En la mayoría de los casos se trataba de conceptos jurídicos referidos a un orden político existente. Cuando los disturbios ponían en peligro ese orden, todos los implicados recurrían a un derecho potencialmente común. Y si se producían cambios en la forma de gobierno, estos permanecían generalmente en el ámbito de las limitadas posibilidades del ejercicio humano del poder. Las formas de gobierno griegas: la monarquía, la aristocracia y la democracia, junto con sus variantes degeneradas, siguieron siendo aplicables, a pesar de los cambios fundamentales producidos en la historia europea, sin entrar en contradicción con los datos de la experiencia ni con las posibles expectativas. Lo mismo es válido para las formas de manifestación de los disturbios y de las guerras civiles. Las doctrinas de Tucídides y de Tácito no solo se utilizaron y transmitieron retóricamente, también podían tener lugar empíricamente.

Esta situación se modificó lentamente, aunque solo de forma parcial, con la introducción de la expresión «revolución», convertida finalmente en un nuevo concepto que caracteriza la modernidad. Inicialmente, en el siglo XVI, «revolución» designaba el cambio, la rebelión, el derrocamiento del gobernante o la modificación de la forma de gobierno. La modificación de la forma de gobierno podía interpretarse, apoyándose en la órbita sujeta a leyes y, por tanto, necesaria de los planetas, como el ciclo de las formas de gobierno en sentido tradicional siguiendo, por ejemplo, a Polibio. Hobbes vio en la revolución inglesa un *circular mo-*

tion que desde la monarquía llevó a la democracia, pasando por el gobierno aristocrático y parlamentario para terminar haciendo entonces el camino inverso por las anteriores formas de gobierno hasta llegar de nuevo a la monarquía. Como ya se sabe, esta interpretación también puede aplicarse al decurso de la Revolución francesa. Es más, permitió que incluso antes de su comienzo se elaborasen pronósticos basados en un razonamiento analógico. Mediante sus conocimientos históricos, Diderot fue capaz de anticipar en 1780 una dictadura aceptada voluntariamente como el resultado de la revolución en Francia. Wieland, a partir de un conocimiento similar, señaló un año y medio antes del establecimiento de su imperio a Napoleón como futuro *dictator perpetuus*.

En el siglo XVIII el concepto se amplió en un sentido que es propio de la filosofía de la historia. Hacía referencia al cambio por antonomasia, a un cambio que englobaba todos los ámbitos vitales y que debía llevar de forma progresiva hacia un futuro mejor. La suma de las revoluciones se aglutinó finalmente en el singular colectivo de la revolución por antonomasia, que se convirtió en el sujeto de la historia. La revolución adquirió el carácter de necesidad histórica. Impulsarla fue una tarea susceptible de ser aprobada, es más, fue una obligación. Se convirtió en un título legitimador de transformaciones que antes habían sido tabú o que ni siquiera se habían dado en el ámbito de la experiencia. Ser rebelde era negativo, ser revolucionario se cargó con un sentido positivo. Por eso *contre-révolutionnaire* se tradujo en Berlín, en 1800, como «enemigo del Estado» (en el lexicón de Catel sobre el lenguaje revolucionario).

Al mismo tiempo, «revolución» dio lugar a expectativas nuevas que hasta entonces no se habían tenido. No obstante, también en este aspecto son visibles puntos de vista tradicionales. Un fondo religioso impregna todas las expectativas revolucionarias. En palabras de Friedrich Schlegel: «El deseo revolucionario de hacer realidad el reino de Dios es el punto elástico de la creación progresiva y el comienzo de la historia moderna». Y Novalis se lo corroboró personalmente: «Entiendes los secretos de la época. La revolución ha tenido en ti el efecto que debía tener, mejor dicho, eres un miembro invisible de la sagrada revolución, que es un mesías en plural aparecido en la tierra».

La expectativa de salvación, como quiera que se transmitiese, que hasta entonces había sido religiosa, impregnó el concepto moderno de revolución en todos los casos en que este se orientó hacia un objetivo que prometía la felicidad terrenal y la ausencia de poder. Esto es válido tanto para el concepto liberal como para el democrático, el socialista y el comunista de revolución, con independencia de las distintas formas de articulación de sus fases.

En un sentido que se opone a esta característica teológica dominante, el concepto moderno de revolución transporta también experiencias

tradicionales que anteriormente solo se concebían como rebelión y guerra civil. Este contenido también forma parte de la experiencia moderna de revolución y de su concepto. «Revolución» contiene, de acuerdo con su sentido inicial de retorno, la idea de posibles analogías, de similitudes estructurales en el desarrollo de un cambio político violento de la forma de gobierno.

La pluralidad de estratos, con significados susceptibles de interpretaciones opuestas, que posee «revolución» ha hecho de este un concepto propenso desde 1789 tanto a cargarse ideológicamente como a ser el objeto de la crítica de la ideología. En función de la perspectiva prevalecerá uno u otro de los significados. «No es honesto», escribió un coetáneo en torno a 1830, «tratar la revolución como un todo cerrado, presentarla como una persona y escribir: la revolución quiere esto y hace aquello». Detrás de un uso lingüístico como este siempre había intenciones políticas, el fin era reafirmarse en la propia posición y propagarla. Esta observación puede generalizarse. El concepto mismo obligaba a una toma de partido. Desde 1789 revolución es un concepto de partido, porque entraña experiencias interpretables en sentidos opuestos. En el concepto «revolución» hay, por tanto, una gradación de estratos temporalmente diferentes que se utilizan, mezclan y dosifican de distinto modo en función del posicionamiento político.

En torno a 1800 la semántica de la modernidad revolucionaria ya se había desarrollado completamente. Lo que se añade son determinaciones complementarias de tipo empírico que concretan el concepto, como, por ejemplo, cuando se habla de la revolución científica, técnica e industrial, que hasta entonces no habían tenido precedentes. Esta conceptualización también da lugar, debido a la transferibilidad de las producciones científicas, técnicas e industriales de un país a otro, a razonamientos analógicos que presuponen similitudes estructurales. Casi no hay conceptos históricos fundamentales que reúnan en sí lo singular y lo repetitivo, lo diacrónico y lo sincrónico, como hace el concepto de «revolución». El concepto moderno de revolución despliega una serie de principios tales como la singularidad diacrónica, también procesual, las adiciones innovadoras y la repetición de elementos y estructuras. Diacronía y sincronía están necesariamente entrelazadas en el plano lingüístico. El concepto posee un impulso histórico que lleva a la innovación, pero asimismo también numerosos aspectos de discreta permanencia o de repetición.

Nuestro paseo histórico-conceptual arroja una nueva luz sobre el presunto enfrentamiento entre la abstracción sociológica y la concreción histórica. El principio teórico que contiene el concepto de «revolución» nos impide considerar la supuesta modernidad revolucionaria como absolutamente única. Hay estructuras en ella que se adentran profundamente en la llamada historia medieval o antigua. Por eso mismo es

posible transmitir la narración dramática de un episodio revolucionario concreto con premisas estructurales, que solo pueden comprenderse mediante afirmaciones teóricas de carácter general.

REVOLUCIÓN COMO METÁFORA

Nuestra perspectiva histórico-conceptual no nos debería inducir a ver en el entrelazamiento lingüístico de sincronía y diacronía una explicación suficiente del concepto. Debe hacerse referencia a la metafórica para aclarar la distancia existente entre la plasmación lingüística, la realidad histórica y el análisis histórico-sociológico. La metafórica se intercala necesariamente para posibilitar la transición desde la experiencia histórica a la interpretación científica.

¿Qué supone la aplicación de la palabra «revolución» en el ámbito de experiencia sociopolítico? Inicialmente, el verbo significaba «retornar rodando» —por ejemplo, la piedra del sepulcro de Cristo—; *revolutio* significaba en general un cambio profundo y, de forma más precisa, retorno. Este contenido semántico podía utilizarse en la astronomía, como hizo Copérnico, y además en un doble sentido: «revolución» significaba el movimiento de la tierra alrededor del sol y a la vez el movimiento de la tierra sobre su propio eje. Era un nuevo concepto en la medida en que se había fundamentado científicamente, es decir, en que se opuso a lo opinable. De este modo se posibilitó también la concepción de cambios históricos a largo plazo junto con su recursividad. Su doble significado, el movimiento de la tierra sobre sí misma a la vez que alrededor del sol y, por último, su movimiento junto con el del sistema solar, se generalizó de la mano de la metáfora en espiral propia de la filosofía de la historia del siglo XIX.

La transferencia desde el ámbito de la naturaleza y la astronomía física al lenguaje político tuvo importantes consecuencias en la elaboración de la experiencia y de las teorías. Inicialmente, el marco significativo procedía de la astrología, predominante en el Renacimiento. La vinculación del destino de los hombres a las constelaciones de los astros otorgó al ir y venir, especialmente al ascenso y a la caída de los actores terrestres, una especie de determinación predecible. En este sentido, Kepler diagnosticó a Wallenstein una «noble» e «imponente revolución». El concepto natural y, en esa medida, metahistórico adquirió una dignidad histórica. En el uso de la palabra «revolución» que hace Kepler convergen el papel político de un individuo y la constelación casi natural de los poderes políticos activos.

El paso desde la revolución natural de los astros al lenguaje político significó todavía más, mucho más de lo que podía significar toda la termi

nología existente hasta entonces relativa a disturbios, levantamientos, golpes de estado y guerras civiles aparentemente sin sentido. Las acciones y los acontecimientos concretos se abstrajeron de los contextos jurídicos, morales o teológicos que les daban su sentido y se situaron en relaciones a largo plazo que se desarrollaban con una necesidad casi natural. Lo que como guerra civil solo había sido una matanza sin sentido, adquirió con el concepto de revolución el carácter de una necesidad absoluta que integraba los casos concretos en procesos a largo plazo haciéndolos así comprensibles. El concepto natural de revolución preparó el concepto propio de la filosofía de la historia, caracterizado por un movimiento general, irreversible en último término. Leibniz fue el primero en utilizar el concepto con este sentido. Transformó la metáfora natural en un concepto histórico-filosófico con una perspectiva global de futuro.

No obstante, el significado subyacente de retorno, de repetición, pudo seguir siendo utilizado. Fue de hecho el sustrato natural el que dio al concepto su actualidad política y crucial importancia en el lenguaje cotidiano. La revolución considerada como el retorno a un estado más feliz, justo según los principios del derecho natural, es el significado que caracterizó a la expresión en la Revolución francesa y no solo como mera propaganda. Kautsky aún evocó el renacimiento que experimentaría la humanidad mediante la última revolución, la del proletariado. El estado original paradisíaco, que se encuentra al final del proceso revolucionario, forma parte del ámbito metafórico todavía activo del concepto, ámbito del que nunca se ha desligado completamente en el lenguaje político. Es difícil pensar la superación de la alienación y la redención en un sentido que no sea el del retorno a lo perdido, el de la recuperación de la felicidad.

El significado natural subyacente, que impregna metafóricamente el concepto de revolución, todavía tuvo más efectos. No solo la circularidad del movimiento, también su necesaria sucesión inmanente posibilitó la formulación de enunciados en el ámbito de la teoría de la historia. Forma parte de la experiencia de toda revolución la sensación de que en ella los acontecimientos se agolpan, de que se aceleran. Esta experiencia elemental se ha convertido actualmente en un conocimiento fundamentado en la teoría de la historia mediante el concepto de una revolución que se acelera. Su origen en el lenguaje político de la Revolución francesa nos muestra un doble uso. En ambos casos el retorno fue el criterio de valoración. Cuando Robespierre pidió a los franceses cumplir con su deber y acelerar la revolución, buscaba poner en marcha antes de lo previsto el progreso de la revolución hacia el virtuoso reino de una sociedad autorregulada. Algo que en cualquier caso sucedería inevitablemente. La meta ya estaba fijada de antemano por las leyes de la moral, eternamente válidas, a las que siempre se podía apelar y que terminarían finalmente por hacerse realidad.

histórica cada vez más autónoma. La metáfora se desvanece y da lugar a un concepto de revolución que puede describirse como genuinamente histórico. El ciclo de los astros posibilitó unos préstamos metafóricos que extrajeron de una historia con atuendos prestados un nuevo sentido, más concretamente, que descubrieron la historia como revolución. También el paso desde la expectativa teológica del fin de los tiempos hasta la teleología de un progreso inmanente a la historia se realizó mediante la reinterpretación metafórica del acortamiento apocalíptico del tiempo previo al fin del mundo en una aceleración controlable por el hombre con el objetivo de alcanzar anticipadamente la revolución definitiva. Los procesos repetitivos y las innovaciones del progreso, los determinantes a largo plazo y los cambios en las constelaciones, el retraso y la aceleración se convirtieron, apoyados en sus significados naturales y teológicos subyacentes, en símiles de las revoluciones históricas, en conceptos de la experiencia política y del conocimiento científico de la historia. La pregunta acerca de si estos pueden prescindir completamente de sus significados naturales —o siquiera de los religiosos— subyacentes sigue abierta. Probablemente deba responderse negativamente.

10

SOBRE LA HISTORIA CONCEPTUAL DE LA UTOPÍA TEMPORAL

Mi tema es la irrupción del futuro en la utopía, o con otras palabras: la transformación de la utopía en historia de la filosofía, que en sentido literal solo existe desde la segunda mitad del siglo XVIII. En resumen, me ocuparé de la temporalización de la utopía.

En primer lugar, diré algo sobre la historia de la palabra y del concepto de «utopía» con el fin de aclarar el momento del cambio, el momento a partir del cual la utopía se modificó por lo que puede *denominarse* la temporalización de la utopía, a saber, la segunda mitad del siglo XVIII. En la segunda parte esbozaré los siglos XIX y XX atendiendo a las consecuencias de la temporalización de lo que llamamos utopía.

Actualmente la expresión «utopía» puede estar cargada positiva o negativamente. Lo que depende sobre todo de la posición política de quienes utilizan la expresión. Antes de que irrumpiese en el ámbito del lenguaje político y social habían pasado, desde Tomás Moro, cerca de trescientos años. La expresión «utopía», que hoy día provoca normalmente una precomprensión, en el sentido de una categoría sociopolítica, con cuya ayuda se anticipan determinados elementos del futuro político, tiene poco en común con el significado de la palabra *utopía* que Tomás Moro acuñó en su obra con el significado de *ningún lugar.*

En primer lugar, hay que distinguir entre el nombre del libro y el de la isla, cuya sociedad describe Moro en el libro del mismo nombre. Este nombre es un «ningún lugar» en el sentido de una denominación muy concreta para una isla situada más allá de lo que la experiencia humana ha conocido hasta entonces. Ahora bien, se puede llamar tanto a la isla como al libro «utopía». Dos líneas lingüísticas son posibles desde entonces —una objetiva, referida a la isla llamada Utopía y a su orden social, y otra designativa, que se utiliza para referirse a los libros que tratan temas «utópicos»—. Sin embargo, pasó mucho tiempo hasta que la ex-

Evidentemente la expresión «se debe al progreso» sitúa en una perspectiva temporal una intrusión repentina en el entramado social tradicional de una familia de artesanos. Antes, la confirmación se consideraba de tal modo que no solo era un rito de iniciación religioso, sino también social. Ahora era distinto. La admisión en la mesa de los adultos se desligaba de la costumbre religiosa. Antes así, hoy de otra forma, esa es la clasificación básica que se deduce a partir del ejemplo sobre el uso de la palabra progreso tal y como lo cuenta nuestro testigo. Y asimismo se percibe el soniquete de que el nuevo comportamiento es mejor que el anterior.

Pero aún se acentuó otro aspecto: sentar al hijo más joven a la mesa no fue obra suya, sino que «se debe al progreso». El artesano se limita a hacer lo que se adecua a la época. El papel del agente empírico se reduce, realiza una acción cuyo origen y sentido se atribuye al progreso. La acción individual se revela como un suceso que va más allá del agente.

De este modo tenemos dos criterios que caracterizan nuestro acto lingüístico procedente de la vida diaria en torno a 1890: en primer lugar, se trata de un concepto de perspectiva temporal, y en segundo lugar, este concepto indica un sujeto transpersonal de la acción: «Se debe al progreso».

Con ello llegamos al centro de nuestro planteamiento. Ambos criterios: la perspectiva temporal y el uso del progreso como un órgano suprapersonal que ejecuta las acciones se encuentran tanto en el nivel del lenguaje cotidiano como en el nivel del lenguaje político y científico.

A continuación describiré en tres etapas el surgimiento y el modo de uso del concepto de progreso y abordaré en cada una de ellas cómo se le oponía el concepto de decadencia. Daré un adelanto de mi tesis: en oposición a decadencia, progreso es una categoría moderna, cuyo contenido de experiencia y excedente de expectativas no existía antes del siglo XVIII. Los conceptos premodernos de decadencia y degeneración vieron modificada, en consecuencia, su distribución topológica en la modernidad.

Debe partirse del principio incuestionable de que «progreso» es un concepto específicamente calibrado para enfrentarse a las experiencias modernas, es decir, al hecho de que las experiencias tradicionales se ven superadas por otras nuevas con una rapidez sorprendente. Basta recordar la transformación que va desde el carruaje de correos hasta el avión a reacción pasando por el tren y el coche, esa aceleración que ha provocado que las dimensiones espaciales de la naturaleza se hayan reordenado de forma completamente nueva en un siglo y medio. Y, por supuesto, con los nuevos medios de locomoción de las personas, también se modifican su rutina, su trabajo y sus expectativas.

Pero detrás de la denominación de «progreso», referida a un proceso técnico y social, que debido a sus consecuencias se utiliza con un progresivo escepticismo, hay un problema de nuestro lenguaje, lenguaje que se ocupa de las modificaciones y procesos políticos, sociales e históricos.

Tanto «progreso» como «decadencia» son palabras que tienen que plasmar en un concepto procesos que se producen en el tiempo histórico. Ahora bien, toda paráfrasis del tiempo en sí mismo siempre implica lingüísticamente un ejercicio de abstracción enorme debido a que el tiempo escapa a la observación. Es cierto que el pasado puede observarse: las arrugas en la cara hacen referencia a la edad y a la intensidad de su desarrollo. La altura de los árboles, el estilo de los edificios o los modelos de coches permiten reconocer con un vistazo el tiempo transcurrido, comienzo, desarrollo o duración y degeneración. El pasado puede mostrarse. Sin embargo, el entrelazamiento de futuro, pasado y presente, que se da en los seres humanos, ya no puede observarse, por no hablar del futuro considerado en sí mismo.

Esta conclusión antropológica tiene su reflejo en el uso de las expresiones históricas que tematizan el tiempo. Casi todas estas expresiones tienen que recurrir a significados con un trasfondo espacial y natural para resultar comprensibles. «Movimiento» implica el camino que va a dejarse atrás; «progreso», progresar desde aquí hasta allí; en «degeneración» y «decadencia» se utiliza el recorrido hacia abajo, así como el proceso de debilitamiento de un cuerpo vivo; también «revolución» tenía inicialmente un significado espacial, la órbita circular de las estrellas, antes de que se aplicase a procesos sociales y políticos.

De esta manera, el modo de hablar sobre la historia, especialmente sobre el tiempo histórico, extrajo inicialmente su terminología de la naturaleza de las personas y de su entorno. A lo que hay que añadir los numerosos préstamos procedentes de los distintos ámbitos de la experiencia que se utilizan para describir fenómenos históricos: de los mitos, de la constitución política, de la Iglesia y la teología, de la técnica y las ciencias naturales. En un principio no hay conceptos históricos genuinos, que se ocupen del tiempo histórico. Siempre se trata de metáforas. En adelante tendremos, por tanto, que tener en cuenta el contenido metafórico de nuestros conceptos para poder ponderar la fuerza histórica de su significado.

Al principio di por supuesto de forma simple que progreso era un concepto moderno. En adelante mi tesis histórico-conceptual sostendrá que progreso se convirtió en un concepto moderno en la medida en que su significado se deshizo o relegó al olvido el trasfondo natural relativo al movimiento espacial. La referencia plástica se desvaneció. En torno a 1800 «progreso» se convirtió en un concepto histórico genuino, mientras que «decadencia» y «degeneración» no pudieron deshacerse del mismo modo del trasfondo natural y biológico de su significado.

Para poder demostrarlo hay que retrotraerse, en primer lugar, a la Antigüedad y a la Edad Media.

I

Resulta trivial afirmar que allí donde hay seres humanos implicados en historias siempre existen experiencias de cambio y transformación, que, según el caso, afectan a los implicados para mejor o para peor. En este sentido hay numerosos ejemplos entre los griegos y los romanos que describen un progreso relativo en los distintos ámbitos especializados y campos de experiencia: *prokope*, *epidosis*, *progressus*, *profectus* y también las denominaciones opuestas como *metabole*, que implica una tendencia a la degeneración, *tarache kai kinesis*, con el sentido de confusión y destrucción, y las metáforas de enfermedades, utilizadas para describir la desintegración política[2].

Basta pensar en la imagen mental del ciclo de las formas de gobierno, mediante el que puede describirse el surgimiento y desaparición de los tipos de autoorganización humana. De este modo Polibio, por ejemplo, describió, en un compendio de argumentaciones helenísticas, el surgimiento de las tres formas puras de gobierno y de la degeneración correspondiente a cada una de ellas en el transcurso de tres generaciones. En este sentido ascenso y decadencia son dos conceptos en los que de uno se sigue el otro. Se trata de *conceptos sucesivos* [*Sukzessionsbegriffe*] en el seno de una misma comunidad política. Y cuando se comparan dos comunidades políticas distintas, por ejemplo, Grecia y Roma, se puede vincular o contrastar la decadencia de una con el ascenso de la otra. En este caso, aparentemente menos utilizado en la Antigüedad, se trata de *contraconceptos* [*Gegenbegriffe*] del mismo rango. Las formas de gobierno se encuentran siempre dentro de un ciclo finito e insuperable de posibilidades determinadas por la naturaleza humana. El único caso que parece capaz de interrumpir el ciclo es una mezcla adecuada en términos políticos de elementos de las distintas formas de gobierno con el objetivo de lograr una mayor estabilidad. Puede que impida la degeneración, en cierto modo regular, pero con ello no inicia un proceso de progreso hacia un futuro mejor. Debemos recordar esto cuando posteriormente tematicemos el concepto moderno de progreso.

Hay otra indicación que añadir sobre el uso lingüístico en la Antigüedad. En todos los casos en los que en la Antigüedad se registra un

2. Véase R. Koselleck y P. Widmer (eds.), *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, Stuttgart, 1980, que incluye las contribuciones de Walbank, F. G. Maier y Herzog. Además, Chr. Meier, «'Fortschritt' in der Antike», en O. Brunner *et al.* (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 2, Stuttgart, 1975, pp. 353-363.

progreso, se trata de una visión retrospectiva y no de la apertura de nuevos horizontes. En su conocida introducción a la *Historia de la guerra del Peloponeso*, Tucídides se refirió a la gran diferencia que separaba a griegos de bárbaros en virtud del orden jurídico y del desarrollo del poder técnico y militar. Antes los griegos también habían vivido como los bárbaros, habían portado armas en tiempos de paz, robado mujeres y seguido otras costumbres bárbaras similares. Ahora, es decir, en el siglo V, los griegos habían dejado muy atrás ese estado de cosas. Sin embargo, precisamente gracias a las formas de gobierno de sus *polis*, al incremento de su comercio y de su poder, fueron capaces de llevar a cabo una guerra civil cuya crueldad y desgaste de los instrumentos de poder superó todo lo anterior.

Nos encontramos, por tanto, ante, formulado en un lenguaje moderno, un modelo de progreso relativo que permite reconocer la excepcionalidad y peculiaridad del grado de civilización alcanzado por los helenos al compararlo con su propio pasado y con los bárbaros coetáneos. Sin embargo, el camino no conduce al futuro. El resultado, a saber, la guerra civil, solo se describe utilizando categorías médicas sobre la enfermedad, muy alejado de la deducción de un progreso ulterior en el futuro. Por tanto, también en Tucídides está ausente un concepto superior general que resuma el pasado de la historia griega en términos de progreso.

Otra indicación al respecto. En los casos en los que en la Antigüedad se registran progresos, estos eran siempre parciales, por ejemplo, en la ciencia o en la pacificación del mar Mediterráneo mediante la *pax romana*. Los progresos no se relacionan con un proceso social general tal y como actualmente se vinculan con la tecnificación y la industrialización. El dominio mundial de la Roma eterna podía prometer permanencia y seguridad, pero no progreso hacia un futuro mejor. En realidad, lo característico de los numerosos conceptos de interpretación histórica de la época de los césares es la comparación con el modelo de la pasada república. La duración del imperio y su decadencia se solaparon llegando a abarcar siglos de experiencia. La idea de que el mundo había llegado a su vejez es una autointerpretación de la Antigüedad tardía que se plasmó en un concepto: el de *senectus*[3]. «Decadencia» era, por tanto, más apropiado para describir un proceso social general, incluso de dimensión cósmica, que las distintas variantes referidas a un avance parcial.

Ahora bien, esto es igualmente cierto tanto para los paganos como para los cristianos. Es cierto que para los creyentes cristianos se abrió un nuevo horizonte de futuro, a saber, la expectativa de la Jerusalén celestial, pero en este caso se trataba de un reino que solo se haría realidad después del fin de la historia. En este mundo querían aferrarse a la

3. Véase la contribución de F. G. Maier en el volumen mencionado arriba.

permanencia de Roma, es decir, del Imperio romano, sobre todo a partir del momento en que el cristianismo se convirtió en la religión oficial del imperio. En este sentido los cristianos sí pudieron ver un cierto progreso en relación a la época en que eran perseguidos. Sin embargo, esto no resta importancia al hecho de que la expectativa real era la transformación del mundo cuando Cristo regresase y pusiese fin al estado anterior de cosas con el Juicio Final. Según la doctrina cristiana, en el limitado espacio de tiempo que existe entre la creación y el fin del mundo, el ser humano se encontraba después de la aparición de Cristo en la última era, en la última *aetas*, a saber, la *senectus*, un periodo en el que nada fundamentalmente nuevo podía suceder. La metáfora biológica de la *senectus* podía entenderse además de como signo del fin del mundo y de la resurrección de los muertos en un sentido pagano, es decir, como expectativa de una nueva juventud, que hiciese comenzar de nuevo el ciclo.

Cuando los teólogos hablaban de *profectus*, menos de *progressus*, este progreso hacía referencia a la salvación de las almas[4]. De esta forma Agustín comparó, utilizando una metáfora biológica, el pueblo de Dios con un hombre que era criado por Dios. A través de las distintas edades, el pueblo de Dios avanzaba en el tiempo —y este es el sentido de la metáfora— para elevarse desde la experiencia de lo temporal a la de lo eterno, para ascender de lo visible a lo invisible[5]. Los padres de la Iglesia y los escolásticos describieron en numerosas ocasiones esta clase de progreso: *profectus hominis donum Dei est*[6], o, como predicó una vez Bernardo de Claraval: *in via vitae non progredi, retrogredi est*. El que no avanza, retrocede, o: «No es perfecto aquel que no persigue una mayor perfección»[7].

Aquí nos encontramos ya con la relación asimétrica que existe entre progreso y retroceso. Al cambio constante del ser terrenal se le opone un movimiento dirigido en pro de un objetivo que en otro contexto puede parecer moderno. Sin embargo, este progreso —*profectus* hacia la *perfectio*— se refiere al reino de Dios, que no debe confundirse con el reino temporal de este mundo. El camino hacia la perfección no se contabiliza en años, sino solo en el alma: *perfectio non in annis, sed in animis*[8].

En el uso lingüístico medieval nos encontramos, por tanto, con bastante frecuencia con *conceptos correlativos* [*Korrelationsbegriffe*] cuyo sentido se puede derivar de la doctrina de los dos mundos. La doctrina

4. Sobre esto, véase mi artículo «Fortschritt», en O. Brunner *et al.* (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., pp. 363-423.

5. *De Civitate Dei* 10,14.

6. Isidoro de Sevilla, *Sententiae* 2.5.3, Migne, PL, t. 82 (1862), 604.

7. *Sermones de Sanctis. In purificatione B. Mariae* 2,3, Migne, PL, t. 183, 369 C, y *Epistolae ad dragone monachum*, § I, Migne, PL, t. 182, 100.

8. Paulino de Aquilea, *Liber exhortationis, vulgo de salutaribus documentis*, cap. 43 (*ca.* 795), Migne, PL, t. 99, 246 A.

de los dos reinos, el de Dios y el del mundo, se expresó durante la Edad Media mediante muchas metáforas, pero en contadas ocasiones estas metáforas llegaron tan lejos como para abordar el progreso como una ley inherente al mundo. Al contrario, para Otto von Freising el mundo senescente se hunde en una miseria cada vez mayor —*defectus*— en la misma medida en que los creyentes están seguros de la proximidad del reino de la paz perpetua —*perfectio*—. Referidos a este mundo, el ascenso a la perfección y la decadencia son para Otto von Freising conceptos correlativos, que expresa la mayoría de las veces mediante perífrasis verbales. Cuanto mayor la miseria en este mundo, más cercana la salvación de los elegidos. Pero el futuro no es la dimensión del progreso, sino la del fin del mundo, cuyos signos se buscan y encuentran nuevamente una y otra vez[9].

Sin duda en la Edad Media, al igual que en la Antigüedad, hubo progresos ocasionales o concretos en el seno de este mundo: en las ciencias y en la doctrina de los reinos procedente del este, en la arquitectura y en el ámbito de las innovaciones técnicas, en el derecho canónico y también socialmente, aunque de forma pasajera, en los periodos de paz. Sin embargo, estos progresos sectoriales no sustituyeron la experiencia fundamental de que el mundo en general envejece y de que se acerca a su final. En este sentido el progreso del espíritu y la decadencia del mundo eran conceptos correlativos que impedían interpretar el futuro terrenal en sí mismo de forma progresiva.

II

Pido disculpas por haber pasado de forma tan general por encima de dos mil años de historia. Pero el objetivo es mostrar el nuevo planteamiento, que nos permite situar en nuestro campo visual el concepto moderno de progreso, sobre el relieve de un pasado distinto. El concepto moderno de progreso se diferencia de los significados religiosos originales en que el fin del mundo, que siempre estaba por llegar, se transforma en un futuro abierto. Terminológicamente el *profectus* espiritual es sustituido o reemplazado por el *progressus* mundano. Este proceso se prolongó a lo largo de toda la Edad Moderna. Aunque el Renacimiento dio lugar a la conciencia de una nueva época, en la medida en que la Edad Media se presentó como un intervalo oscuro más allá del cual la Antigüedad fue considerada como un modelo, su conciencia no se caracterizó por el progreso hacia un futuro mejor. Solo con el aumento del conocimiento de la naturaleza, que sustituyó la autoridad de los antiguos por el uso

9. Sobre esto, véase Melville en R. Koselleck y P. Widmer (eds.), *Niedergang*..., cit.

autónomo de la razón, comenzó una interpretación —al principio solo sectorial— progresiva del futuro. La naturaleza permanece idéntica a sí misma, pero su descubrimiento avanza siguiendo una metodología que incrementa el dominio sobre aquella. Esto dio lugar a la determinación de fines de gran alcance relativos a la mejora de la existencia intramundana, que permitieron la sustitución de la escatología por lo incierto de un futuro abierto. Desde entonces pasado y futuro se diferencian cualitativamente. Así se descubrió un tiempo genuinamente histórico, que en «progreso» encontró su primer concepto. Tendré que renunciar a ocuparme del contenido que incluye el concepto moderno de progreso, de las experiencias que alberga, al describir su desarrollo. La invención de la imprenta, la expansión de la lectura, la invención del compás, del telescopio y del microscopio, el desarrollo de las ciencias experimentales, el descubrimiento del globo y la colonización en ultramar, la comparación con los salvajes, la querella del arte moderno con el antiguo, el ascenso de la burguesía, el desarrollo del capitalismo y de la industria, el aprovechamiento de las fuerzas de la naturaleza por la técnica, todo esto forma parte de las experiencias y hechos, repetidas veces evocados, que se han vinculado con el concepto de progreso, es decir, con el progreso hacia algo mejor.

En este texto solo quiero describir el desarrollo lingüístico del concepto, de ese concepto que reúne en una expresión todos los fenómenos mencionados, en otras palabras, que resume la experiencia de una nueva época en una palabra.

1. El uso de nuestra expresión muestra en primer lugar una *desnaturalización* de la metáfora de la vejez. El creciente envejecimiento del mundo pierde el sentido biológico-moral de la degeneración. La asociación con la decadencia se elimina despejando con ello el camino para un progreso interminable.

La apertura del futuro, de la que solo lentamente se toma conciencia, puede medirse precisamente mediante el cambio operado en las metáforas del crecimiento. Toda metáfora natural del crecimiento implica, entendida en sentido literal, una decadencia final inevitable. Si se toma en serio la categoría natural —como en la Antigüedad—, al progreso debe seguirle la degeneración. El paso de la juventud a la vejez excluye el sentido de un progreso en el seno de un futuro permanentemente abierto.

Como mucho podría vincularse con la metáfora natural de la juventud y la vejez una doctrina de la resurrección. Por eso fue posible que tanto las teorías cíclicas de la Antigüedad como la doctrina cristiana de un mundo que envejece, integrado en un horizonte de expectativa escatológico, se sirviesen, si bien de distinto modo, de la comparación con la edad del ser humano. Hay numerosos testimonios en los siglos XVI y XVII que muestran cómo en el mundo de las clases ilustradas se buscaba una determinación temporal que se desligase de la vinculación con

los significados naturales. Así Bacon negó a las autoridades de los antiguos su derecho a poseer de forma permanente la verdad, la verdad en sí misma es en realidad una hija del tiempo. *Veritas filia temporis*[10]. A grandes rasgos: la verdad solo podía comprenderse y reconocerse como tal en la medida en que respondía al desarrollo temporal del conocimiento humano, es decir, que también podía superarse.

El paso —ya extendido en la Alta Edad Media— desde la aspiración cristiana al reino de la verdad eterna a un proceso de conocimiento progresivo en el más acá es especialmente claro en Pascal, en su tratado sobre el espacio vacío, el *Traité du vide*. El hombre, dice en su obra, a diferencia del animal, que siempre es un ser completo en sí mismo, es un ser que se asienta sobre la infinitud. Ha sido creado para la infinitud, pero en un sentido que entonces ya resultaba ambiguo. La infinitud ya no se concebía solo como algo situado más allá de la acción humana; el hombre concreto aprende más y más y de forma sucesiva lo hace el resto de hombres juntos, día a día avanzan en el conocimiento científico. La humanidad considerada en su conjunto se inserta en un progreso continuo que comienza en su juventud y que aumenta en la misma medida en que el mundo envejece. «Tous les hommes ensemble y font un continuel progrez à mesure que l'univers viellit»[11] [El conjunto de la humanidad progresa continuamente a medida que el universo envejece]. De la educación divina del pueblo creyente se pasó a la autoeducación de todos los hombres, dotados de razón. El progreso infinito implicó un futuro que se sustrajo a la metáfora natural del envejecimiento. El mundo como naturaleza puede envejecer en el transcurso del tiempo, pero para la humanidad en general ese hecho ya no está unido a su decadencia.

Finalmente, Fontenelle rechazó públicamente en 1688 la comparación con la edad porque ya no era adecuada para describir el progreso. Todo en el mundo indicaba que la razón se perfeccionaba constantemente. Por eso la razón compartía las ventajas de la juventud con las ventajas del hombre maduro y razonable: «C'est-à-dire, pour quitter l'allégorie, que les hommes ne dégéneront jamais...» [Es decir, para abandonar la alegoría, los hombres no degeneran jamás][12].

Leibniz fue un paso más allá y eliminó también del cosmos la metáfora del envejecimiento. Para él el progreso continuo no era solo un producto del espíritu humano, sino que se vinculaba al universo. La felicidad, decía, exige avanzar de forma permanente en pos de deseos y perfeccio-

10. F. Bacon, *Novum Organum* I, 84; *Works*, 1864, vol. I, pp. 190 s. [trad. de C. Litrán, Folio, Barcelona, 2000].

11. B. Pascal, *Fragment de préface sur le traité du vide*, en *Œuvres*, ed. de L. Brunschvicg y P. Boutroux, t. 2, París, 1908, pp. 138 s.

12. B. de Fontenelle, *Digression sur les anciens et les modernes*, en *Œuvres complètes*, ed. de G. B. Depping, t. 2, París, 1818, reed. Ginebra, 1968, p. 364.

nes que se renuevan constantemente. Por eso, tampoco el universo podía alcanzar un grado último de madurez. El universo en conjunto no retrocede ni envejece, *nunquam etiam regreditur aut senescit*[13]. Es decir, no solo el hombre, sino también el mundo mejora constantemente, y cuando se retrocede, es para avanzar después el doble de rápido y el doble de lejos. En una frase: «El mundo es el mejor de todos los mundos solo porque mejora constantemente» (*progressus est in infinitum perfectionis*[14]).

Sin pretender reducir con ello la variedad de las aportaciones de Leibniz a esta idea central, puede afirmarse que se anticipó a las posiciones adoptadas en el siglo XVIII para interpretar el mundo histórico recién descubierto. La opinión de que el progreso es general y continuo en tanto que cualquier retroceso, decadencia o degeneración solo tiene lugar de forma parcial y pasajera constituye una idea típica del siglo XVIII ampliamente extendida desde entonces. Dicho de otro modo, la decadencia o el retroceso ya no son conceptos opuestos al avance o al progreso. Este cambio se comprueba en muchos autores: Turgot, Condorcet, Iselin, Wieland o Kant por mencionar algunos, o ya en el siglo XIX, Engels, Haeckel o Eduard von Hartmann. La *asimetría* entre progreso y decadencia ya no se refiere como en la Edad Media cristiana al más allá por un lado y a este mundo por otro. El progreso se ha convertido en una categoría de la historia mundana, cuyo sentido consiste en interpretar todo retroceso como pasajero, incluso en última instancia como estímulo de nuevos progresos.

2. Utilizaré un segundo punto de vista para describir con mayor concreción el surgimiento del nuevo concepto: la *temporalización*, en un sentido que debo explicar.

Hasta bien entrado el siglo XVIII se habló más de *perfectio* que de «progresos» o «avances», de la perfección como fin que debe emularse en las artes, en las ciencias y, en definitiva, en toda la sociedad. Descubrir las leyes eternas de la naturaleza significaba dirigirse hacia un fin finito que una vez alcanzado permitiría dominar la naturaleza. Ordenar las leyes de la moral siguiendo, por ejemplo, un método matemático significaba asimismo alcanzar un objetivo que permitiría organizar correctamente la sociedad humana. Estos fines se temporalizaron en el siglo XVIII, es decir, se insertaron en el desarrollo de la historia humana. La metafísica de Leibniz claramente influyó a través de diversas vías en este proceso.

Desde el punto de vista de la historia de la palabra, el cambio se puede observar en la lenta sustitución de *perfection*, la primera vez por

13. Citado de la obra póstuma manuscrita en E. Cassirer, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburgo, 1902, p. 444.

14. G. W. Leibniz, «De progressu in infinitum», en *Kleine Schriften zur Metaphysik*, ed. de W. v. Engelhardt y H. H. Holz, Fráncfort d.M., 1965, pp. 368 ss.

el abate de Saint-Pierre en 1725, por el nuevo concepto de *perfectionnement*. De *perfection* a *perfectionnement*: de un fin se pasa a una categoría de movimiento procesual. La perfección a emular, que es única, se hace iterativa. En este sentido, Turgot habló en principio de la masa de todo el género humano, que se dirige sin descanso hacia su «perfección». En ese punto se corrigió y señaló que el género humano siempre se dirige, a través de la felicidad y de la miseria, de la paz y de la agitación, hacia una perfección *cada vez mayor*[15]. Finalmente, Condorcet pudo, anticipándose en eso a Hegel, plasmar en un concepto algo que desde la lógica era contradictorio e incoherente: el *perfectionnement* del género humano considerado simultáneamente como fin, *terme*, e infinito, *indéfini*. El fin mismo se integra en el proceso de constante mejora. Como también dijo Condorcet: «Los límites de los distintos progresos son los progresos mismos»[16]. De este modo, hemos descrito la temporalización que en el siglo XVIII abarcó cada vez más ámbitos de la experiencia y de la expectativa humana. Del sistema de la naturaleza se pasó a la historia de la naturaleza, de las leyes del orden político, a las leyes de su constante mejora. En palabras de Lessing: «Creo que el creador tuvo que hacer capaz a todo lo que creó de ser cada vez más perfecto si debía permanecer en la perfección en la que lo creó»[17]. Nos recuerda a la sentencia cristiana medieval: no es perfecto aquel que no persigue una mayor perfección. Esta frase, en un primer momento referida al alma individual, ahora se transforma. Se refiere a un futuro terrenal y confiere, vinculada a la conciencia humana, una dirección a la historia. En cierto modo es el progreso del progreso el que supera cualquier retroceso. «Progreso» se convierte en un concepto reflexivo procesual [*prozessualer Reflexionsbegriff*].

De forma abreviada puede decirse que el descubrimiento del tiempo histórico como proceso también dinamizó ese tiempo en cierto modo. O como dijo Kant: «La creación no concluye nunca. Puede que comenzase en un momento dado, pero nunca se detendrá»[18]. Ninguna experiencia adquirida en el pasado era ya suficiente para continuar aumentando unas expectativas que no iban a llegar. La experiencia del pasado y la expec-

15. Véase R. Koselleck, «Fortschritt», cit., p. 377.

16. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [1794], ed. de W. Alff, Fráncfort d.M., 1963, pp. 364, 382 y 388.

17. Lessing, carta a Mendelssohn (21 de enero de 1756), en *Sämtliche Schriften*, vol. 17, 1904, p. 53.

18. I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, en *Werke, Akademieausgabe*, vol. I, 1902, pp. 256 y 314 [trad. de J. E. Llunqt, *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, Juárez, Buenos Aires, 1969]. Véase también H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Fráncfort d.M., 1966, pp. 182 ss. y 427 ss. [trad. de P. Madrigal, *La legitimación de la Edad Moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008].

tativa del futuro se distanciaron mutuamente, se separaron de forma progresiva, y esta diferenciación se plasmó finalmente en el concepto común de progreso.

3. Lo que hasta ahora se ha descrito como temporalización y apertura del horizonte de futuro constituye la génesis del nuevo concepto. Hoy día puede resultar sorprendente oír que la expresión «el progreso» no se acuñó en alemán hasta finales del siglo XVIII. Es decir, solo nos hemos ocupado, al menos en su uso en alemán, de la prehistoria de nuestro concepto. Ya hemos visto cómo las expresiones latinas *profectus*, *progressio* y *progressus*, entre otras variantes, eran utilizadas desde hacía tiempo. En francés pocas veces se utilizaba *le progrès* en singular, casi siempre se hablaba de *les progrès* en plural, de los progresos referidos a sectores concretos. Condorcet mismo solo habla de la suma de los progresos individuales, no del *progrès* en sí mismo, que es su propio sujeto. También en inglés *progress* solo se utilizaba prácticamente en plural junto con *improvement* o *advancement*. De forma análoga, el uso en alemán era muy diverso. Aún se utilizaba, apoyándose en su significado espacial, curso [*Fortgang*], progresar [*Fortschreiten*] y avance [*Fortschreitung*], o, sirviéndose de una metáfora biológica, desarrollo [*Wachstum*], crecimiento [*Anwachs*] y aumento [*Zuwachs*], en un sentido más moral; mejora [*Verbesserung*] y, en general, perfeccionamiento [*Vervollkommnung*]. Se carecía de una expresión central que plasmase en un concepto común los distintos matices de significado y de uso. «El progreso» —documentado por primera vez en Kant— fue desde entonces una palabra que de forma breve y manejable plasmó en un concepto común la diversidad de progresos científicos, técnicos, industriales, así como los morales y sociales e incluso el de la historia en general.

«El progreso en sí mismo» es un *singular colectivo*, que aglutina numerosas experiencias en una expresión. Es uno de esos singulares colectivos, cuyo número aumentó rápidamente hacia finales del siglo XVIII, que agruparon en un mayor nivel de abstracción una experiencia cada vez más compleja. En términos histórico-lingüísticos se trata de un proceso que se corresponde, de un modo aún por investigar, en el ámbito político con la Revolución francesa y en el económico con el comercio mundial y la Revolución Industrial.

El modo en que «el progreso» surgió como singular colectivo y cómo desde entonces se convirtió en un concepto guía histórico puede describirse mediante un esquema formal. Se formó en tres fases que se superponen: en primer lugar, el sujeto del progreso se universalizó. Ya no hizo referencia a ámbitos delimitables como la ciencia, la técnica, el arte, etc., que hasta ese momento habían sido el sustrato concreto de los distintos progresos. Por el contrario, el sujeto del progreso se amplió hasta convertirse en un agente universal o en un agente con una inevitable pretensión

de universalidad: se trataba del progreso de la humanidad. Al principio, la «humanidad» no se mencionaba como sujeto activo, sino referencial, por ejemplo, en el sentido de ese «pueblo hipotético», construido como un sujeto ideal, al que Condorcet atribuyó todos los progresos particulares. El pueblo elegido de origen judeocristiano se convirtió en la hipóstasis del progreso. Poco después ya podía hablarse del «progreso del tiempo» y, mucho después, del «progreso de la historia».

De este modo, de las historias de los progresos particulares se pasa al progreso de la historia. Esta es la segunda fase. En el proceso de universalización de nuestro concepto, sujeto y objeto intercambian sus papeles. El genitivo subjetivo se convierte en genitivo objetivo: en la expresión «progreso del tiempo» o «progreso de la historia» el progreso asume el papel principal, se convierte en un agente histórico. Esto nos recuerda el ejemplo con el que comenzamos: «Se debe al progreso». Ahora podemos afirmar que la temporalidad se integra en la función del responsable de la acción.

Finalmente, en la tercera fase esta expresión se independiza: el progreso se convierte en el «progreso en sí», en el sujeto de sí mismo. Anteriormente siempre se hablaba del progreso del arte, de la técnica, después del progreso del tiempo o de la historia, en el siglo XIX se hace común y habitual utilizar solo «el progreso». La expresión se convirtió en un término político clave, en un término que inicialmente provocó la formación de partidos y la generación de una conciencia determinada, pero que al final fue reivindicado de forma creciente por todos los grupos. A partir del siglo XIX sería difícil legitimarse políticamente sin estar a favor del progreso.

Así, por ejemplo, en un panfleto católico que se publicó en 1877 en Paderborn, se lee: «La Iglesia católica es el poder social y conservador por antonomasia y, por eso, creadora de la libertad y del progreso»[19]. No voy a describir la historia de esta palabra clave en el siglo XIX, que hacia finales de ese mismo siglo perdió fuerza y cayó en descrédito para muchos grupos. Por el contrario, para terminar me gustaría centrar la atención en lo sucedido en el campo conceptual de decadencia, degeneración y retroceso.

4. En la Antigüedad progreso y decadencia eran *conceptos sucesivos*, en la Edad Media *conceptos correlativos*, que, sin embargo, referidos al reino de Dios y al de este mundo, mantenían una relación desigual entre ellos. En la Edad Moderna el retroceso y la decadencia estaban claramente mediatizados en la medida en que todo retroceso se contabilizaba en la cuenta del progreso. Progreso y decadencia mantu-

19. F. Hitze, *Die sociale Frage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung*, Paderborn, 1877, p. 182.

vieron una relación asimétrica caracterizada por la tensión que permitió a los ilustrados interpretar toda decadencia o desvío como un paso al que seguirían progresos aún más rápidos que antes. Sabemos que este esquema de pensamiento aún se utiliza en la actualidad por las ideologías políticas que siguen defendiendo el progreso lineal. Un progreso que permite interrupciones, pero cuya legitimación política procede precisamente de su carácter imparable. Sin embargo, este esquema no tiene la última palabra. Nos preguntamos, recordando *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler, qué ha pasado con ese concepto de decadencia, desmoronamiento y hundimiento.

La decadencia aparece una y otra vez como aporía del progreso o como reproducción de la decadencia mediante el progreso mismo. En primer lugar, debe recordarse que, si bien había muchos progresos que formaban parte de la experiencia del siglo XVIII, el progreso en sí mismo no era de ningún modo el único concepto superior que permitía comprender la historia.

Puede que Diderot publicase su *Enciclopedia* para acelerar la ilustración general, sin embargo, simultáneamente y de forma análoga al ciclo de la Antigüedad, vio la amenaza de una catástrofe en el horizonte. En este sentido, su *Enciclopedia*, que había recopilado todo el saber, debía servir al menos como el arca de Noé de la razón capaz de rescatar para el futuro todo el conocimiento anterior. También Voltaire, que siempre intentaba estimular con su crítica mordaz progresos concretos en situaciones mejorables, tuvo grandes reservas frente al optimismo. El panorama de la historia le presentaba un continuo ir y venir. Solo admitió en la historiografía cuatro momentos de esplendor cultural: en Atenas, en la Roma de Augusto, en el Renacimiento y en la época de Luis XIV, momentos a los que siempre siguió la decadencia. Su *Cándido* acaba completamente con toda la progresividad que la metafísica de Leibniz desarrolló. Ni Diderot ni Voltaire eran dogmáticos de un progreso lineal, ni siquiera de uno discontinuo. Numerosas experiencias en sentido contrario y también su educación clásica, que tuvieron que elaborar, se oponían a él.

Fue una contribución de Rousseau haber plasmado progreso y decadencia en una nueva fórmula complementaria apta para captar muchos fenómenos de nuestra modernidad. En sus dos discursos tematizó las contradicciones que creyó encontrar entre el progresivo desarrollo del arte y de la ciencia, por un lado, y la moral y su decadencia, por otro, o las que existían entre los progresos de la civilización y el aumento de las desigualdades políticas. Ambas permitían reconocer una correlación. Para explicar estas tensiones Rousseau acuñó una nueva expresión, la *perfectibilité*, traducida toscamente al alemán como «capacidad o cualidad de perfección» [*Vervollkommnungsfähigkeit*, *Vervollkommlichkeit*] o simplemente germanizada como «perfectibilidad» [*Perfektibilität*]. Como

dijo Novalis: «Los hombres se diferencian del resto de los seres por su (veloz) progresividad o perfectibilidad»[20].

La capacidad de perfeccionarse, la perfectibilidad, era para Rousseau el criterio que diferenciaba tanto al individuo como al *genus humanum* de los animales. Esta perfectibilidad no estaba determinada histórica o empíricamente, sino antropológicamente, es decir, era una categoría metahistórica. Definía la determinación fundamental del hombre en términos de ser histórico, condición de toda historia posible. El hombre estaba condenado a progresar, a dirigir todos sus esfuerzos en pos del dominio de las fuerzas de la naturaleza, a instalar pilares de civilización en su vida diaria, a organizarse políticamente para poder vivir y para desarrollar su industria mediante un creciente uso de la razón. Sin embargo, esta suma de progresos solo es uno de los lados de la balanza. El otro reza: pérdida de la inocencia natural, decadencia de la moral, instrumentalización del lenguaje a costa de la unidad de sentimiento y razón. El progreso produce, por tanto, decadencia. No se trata de destacar en este artículo los componentes neuróticos o de crítica de la cultura de Jean-Jacques Rousseau.

Solo una cosa debe quedar clara, la perfectibilidad es un *concepto de compensación temporal* [*temporaler Kompensationsbegriff*]. Debido a su capacidad de perfección, el hombre siempre está en disposición, mejor dicho, condenado a producir constantemente decadencia, corrupción y crímenes. Más aún, si el progreso es irreversible, lo que Rousseau aceptó, entonces con el tiempo se abre una pinza. Cuanto más constreñido está el hombre a perfeccionarse mediante la civilización, más se incrementan las posibilidades de que pierda su integridad[21].

Con ello Rousseau estableció un modelo de pensamiento conscientemente hipotético adecuado para comprender muchos de los contenidos de la experiencia de la modernidad, de nuestra propia época. De hecho, el progreso reproduce fenómenos de decadencia que le son específicamente atribuibles. Cuanto mayor es el progreso, basta pensar en la energía y en la bomba atómicas, en el gas y en gasear, mayor es la capacidad humana de hacer realidad catástrofes.

Esto también lo consideró en su argumentación Kant, que veía el progreso como un deber moral, de lo que dedujo que la humanidad progresaría a mejor porque debía progresar. La tesis de una decadencia constante, de un mundo que se acerca a su final en caída libre, esa antí-

20. Novalis, *Fragmente und Studien 1799-1800*, en *Novalis Schriften: Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, vol. 3, Darmstadt, 1968, p. 668.

21. Para una interpretación más matizada, véase J. Starobinski, «Rousseau und die Niedergangsthematik: einige Bemerkungen zur Prosopopöie des Fabricius», en R. Koselleck y P. Widmer (eds.), *Niedergang*..., cit.

tesis no se cumplirá, dijo Kant, porque en ese caso nos habríamos extinguido hace tiempo. Al contrario, la proyección hacia el futuro carecía esencialmente de límites. Sin embargo, y esto nunca lo ocultó Kant, con ello se abría a la vez la perspectiva «de una serie ilimitada de males»[22]. En este sentido Kant también fue deudor de Rousseau.

Fue el modo contrafáctico de ver las cosas de Rousseau lo que le permitió ser el primero en comprender la aporía del progreso. Precisamente porque es un proceso interminable, y en tanto lo siga siendo, incrementa las posibilidades de degeneración, solo que esta ya no se interpreta como una metáfora natural, sino en el sentido de catástrofes que los hombres son capaces de desatar sobre sí mismos mediante las fuerzas técnicas de que disponen.

Fue otro marginado, Nietzsche, el que analizó de forma novedosa y aún más provocativa que Rousseau la estructura aporética del progreso. «Progreso» y «retroceso» le sirvieron de categorías de diagnosis que simultáneamente desenmascaró como ilusiones históricas y perspectivistas, y solo «para conceder su anhelo de un final a lo que degenera y quiere morir»[23]. Pero dejémoslo aquí y volvamos la vista atrás[24].

El concepto de progreso constituyó una aportación histórica excepcional. Puesto que contiene la idea de que a partir de la industrialización y la tecnificación, las condiciones de nuestra experiencia anterior nunca son suficientes para anticipar las sorpresas y novedades del futuro. Desde el siglo XVIII el progreso compele a una planificación cuya definición de objetivos debe, sin embargo, redefinirse continuamente debido a la constante aparición de nuevos factores. El concepto de progreso incluye exactamente esa experiencia de nuestra propia modernidad. Constantemente surgen novedades imprevisibles que no pueden, o solo con dificultad, compararse con el pasado. Tener en cuenta esa imprevisibilidad se ha convertido en un elemento del concepto de progreso, que adquiriere así una línea semántica estabilizadora y conservadora en el seno de la modernidad. La confianza en el progreso, que siempre avanza, se ha vuelto, por así decirlo, anticuada, aunque sin haber perdido por eso completamente su justificación.

De hecho, inicialmente se caracterizaba por tematizar la excepcionalidad del cambio. La transformación del mundo estamental, fundamentalmente agrario y con hambrunas periódicas, en una sociedad industrial moderna, conformada por la técnica, era algo único compa-

22. I. Kant, *Das Ende aller Dinge* [1794], en *Werke*, cit., vol. 8, pp. 334 ss.

23. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente, Mai-Juli 1885*, 35 (82), *Kritische Studienausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, Múnich, ²1988, vol. 11, p. 547.

24. Sobre esto, B. Lypp, «Über die verschiedenen Arten Geschichte zu schreiben: Bemerkungen zur Logik historischen Diskurses im Hinblick auf Nietzsche», en R. Koselleck y P. Widmer (eds.), *Niedergang*.., cit., pp. 191-213.

rado con toda la historia previa. Se abrieron nuevos espacios con cada vez mayor rapidez, no solo los relativos a la expansión por el globo, sino sobre todo en relación con la movilidad entre los distintos lugares y con la mejora de la situación social de las masas, con un aumento del consumo y del bienestar casi general. En definitiva, la esperanza media de vida casi se triplicó respecto a la existente en la Edad Media.

Sin embargo, todo esto se produce de forma escalonada en el espacio y en el tiempo. Los fenómenos antes mencionados de ese progreso incuestionable se producen en determinados estratos y se limitan hasta ese momento regionalmente al espacio atlántico, a Europa y a Norteamérica con incursiones graduales en Japón y en otras islas del resto de los continentes. Hasta entonces la mayor parte del globo se había visto poco o negativamente afectada por ese progreso.

En términos de poder político se aprecia inmediatamente una contrapartida. Las relaciones entre los actores políticos en nuestro planeta apenas pueden ya concebirse linealmente sobre la escala de una única progresión. La contracción del poder central europeo provocó la aparición de una fuerte desproporción entre el progreso de la civilización y las potencias políticas. Surgió una discrepancia que Paul Valéry diagnosticó en 1919 con sorprendente claridad[25]. El liderazgo europeo, que antes era el modelo y el precursor de todo progreso, se había desmoronado. Se plantea la pregunta de si la autodestrucción imperialista de las grandes potencias europeas no se repetirá a nivel global de forma que también en este caso las condiciones del progreso posible sean a la vez su obstáculo.

Aun obviando las disparidades escalonadas en el espacio de unos progresos que en adelante siguen caminos distintos, la contrapartida inmanente, que Rousseau estableció por primera vez, continúa presente. Las posibilidades de una destrucción en masa mediante medios técnicos han aumentado paralelamente a los beneficios de la civilización, de hecho ya se han hecho realidad. Además, la amenaza mortal de las nuevas armas atómicas, biológicas y químicas aumenta a medida que lo hace el número de sus poseedores.

Nos queda la posibilidad de prestar atención a las experiencias de épocas anteriores para relativizar desde esa perspectiva el progreso en el ámbito de la historia. No se ha superado la antigua formulación de esa idea según la cual a todo ascenso de un actor político concreto le suele

25. P. Valéry, *La crise de l'esprit*, en *Œuvres*, ed. de J. Hytier, Bibliothèque de la Pléiade, 1968, t. I, pp. 988-1040. Sobre esto, H. Kesting, «Die Krise des Fortschrittsglaubens», en *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg*, Heidelberg, 1959, pp. 111 ss.; K. Löwith, «Kritik der Geschichte und der Geschichtsschreibung», en *Paul Valéry, Grundzüge seines philosophischen Denkens*, Gotinga, 1971, cap. IV, pp. 89-113.

seguir su decadencia. Además, cuando se toman en consideración varios actores, el ascenso de uno implica la decadencia del otro. Tampoco se puede refutar en el caso de las personas conscientes de estar afectadas por los desórdenes de este mundo la interpretación cristiana del *profectus* sobre el comportamiento y la actitud espiritual en contraposición a esos desórdenes.

Con ello se llega a la conclusión obvia de que el progreso de la modernidad —a pesar de pretender ser universal— solo describe una experiencia parcial, en sí misma coherente, pero que por razones que pueden explicarse ha ocultado y oscurecido otras formas de experiencia. Es evidente que existen estructuras a largo plazo que se han conservado en el curso de la historia humana y que no se han visto afectadas en absoluto por el progreso técnico e industrial.

Esto ya se ha podido observar en la discusión que desde el siglo XVII tuvo lugar entre los progresistas. En cuanto nuestra categoría adquirió un sentido, se descubrió la discrepancia que existía entre el progreso técnico y civilizador y el comportamiento moral de las personas. Repetidas veces se llama la atención sobre el hecho de que la moral va a la zaga de la técnica y de su constante desarrollo. Hobbes adoptó este punto de partida al concentrar todo su esfuerzo en encontrar también para el Estado reglas que fuesen tan fijas como las de la geometría. Kant partió del principio de que la civilización ya había progresado en exceso, mientras que los hombres como seres morales solo podían recuperar su retraso con gran esfuerzo, lo que debían hacer rápidamente si querían adecuar la moral al estado de los conocimientos técnicos. También era habitual en el siglo XIX aseverar que la técnica y la industria avanzaban geométricamente, mientras que la moral les iba a la zaga en progresión aritmética. Esta diferencia, que claramente forma parte del progreso desde el comienzo y que constituye su aporía, consiste en que el progreso no puede ponerse a la misma altura de lo que ha provocado, o con otras palabras, la planificación del progreso no mantiene la misma dirección que el «progreso mismo» tal y como se ha plasmado en la mente de las personas.

6

DESPLAZAMIENTO DE LOS LÍMITES DE LA EMANCIPACIÓN
Un esbozo histórico-conceptual

«Cuando el señor no amenaza y ordena a los siervos, estos no hacen ningún buen trabajo. Mira, Zeus roba a cada hombre, cuando lo somete a la servidumbre, la mitad de la *arete*». La servidumbre reduce a la mitad la capacidad y la virtud del hombre. Estas palabras del fiel pastor Eumeo a Ulises (*Odisea*, 17, 320 ss.) describen una situación que desde entonces ha caracterizado la historia bajo formas diversas y cambiantes. Un siervo solo es medio hombre, un ser dependiente del poder. O al contrario: el siervo sometido a un señor se convierte en medio hombre. Las afirmaciones cuantitativas pueden oscilar, pero no deben entenderse solo en sentido metafórico.

El *Wergeld** de la Alta Edad Media ascendía, según el sexo o el grado de libertad, a solo un tercio o a la mitad de lo que podía reclamarse por un señor libre. El juramento de lealtad de un noble equivalía al juramento de varios siervos. Cuando en 1787 no se consiguió incluir la liberación de los esclavos en la Constitución americana, los votos de las tres quintas partes de los esclavos se sumaron a los de sus respectivos amos (art. 1.2). Y cuando en Prusia se eliminó el trabajo obligatorio y la servidumbre, la escuela liberal tenía la teoría de que el rendimiento laboral de los liberados se elevaría de dos tercios a uno. También la teoría de la plusvalía, que el explotador capitalista se apropia, puede incluirse en esta lista de afirmaciones cuantitativas.

Tanto si el siervo vale la mitad, dos tercios o tres quintas partes de un hombre como si se le niega completamente la condición humana o si como esclavo se le considera una cosa, el diagnóstico estructural, con

* En el antiguo derecho germano y anglosajón, el *Wergeld* es la compensación económica exigida a una persona que ha cometido un delito grave, generalmente un asesinato. La cuantía variaba en función del rango del perjudicado. (*N. del T.*)

independencia de las profundas transformaciones históricas, es el mismo: el hombre dominado por otro hombre no cuenta como un hombre completo. Este tipo de contabilización es válido con independencia de si el hecho referido se consideró necesario y positivo o arbitrario y negativo.

A grandes rasgos puede decirse que, teniendo en cuenta las formas de gobierno existentes, la legalidad del dominio no fue discutida en sus fundamentos hasta entrado el siglo XVIII. Sin embargo, a pesar de la aceptación generalizada, la relación entre el señor y el siervo junto con la escala de sus ilimitadas variaciones pocas veces se incorporó en la teoría sin modificaciones. La Estoa y el cristianismo posibilitaron mediante sus doctrinas acerca de la libertad interior el reconocimiento de los esclavos, de los siervos y de los hombres dependientes en cualquier sentido. Para la Estoa todos los hombres poseían esa libertad por igual, para el cristianismo la libertad se concedía a través de la fe. Este reconocimiento pudo influir en alguna medida, por ejemplo, en la relación feudal entre el señor y el siervo, sin embargo, no tuvo por qué hacerlo. Jamás una doctrina teológica o moral relativa a la libertad interior, a la igualdad de todos los hombres ante Dios o a su igualdad natural cuestionó como institución la ausencia de libertad, la institución de la servidumbre, del vasallaje o de la esclavitud, cuya más terrible expansión tuvo lugar en la Edad Moderna. Probablemente De la Boétie fue el primer pensador moderno que partiendo de la voluntariedad de toda servidumbre quiso demostrar que esta también podía eliminarse mediante la libre voluntad (1577).

Esto nos lleva a un segundo tipo de argumentación, que puede caracterizarse como una teoría de la inversión. De la servidumbre bien entendida se infiere un poder mejor fundamentado. Puede ser, como en el caso de Diógenes, que el señor dependa de los esclavos, que son su auténtico patrón; o que los sacerdotes, al ser siervos de Dios, reclamen el poder supremo en este mundo o intenten controlarlo de forma indirecta; o que, desde Diderot o Hegel, en el transcurso del tiempo el auténtico poder crezca en los siervos, porque mediante su trabajo y reflexión hacen a los señores dependientes y les arrebatan su función. De este modo se fuerza, en primer lugar, el reconocimiento mutuo y, finalmente, se hace concebible la disolución de toda dependencia personal vinculada a la determinación de la función social. Solo a partir de la Ilustración surge el reto de la emancipación que exige la eliminación total del dominio del hombre sobre el hombre.

Solo a partir de la Ilustración, el privilegio de ejercer el poder sobre los hombres, anteriormente limitado exclusivamente a los ciudadanos libres o a los señores, se convierte en un derecho universal: el poder solo puede ser el poder de las personas adultas (primero de los hombres y posteriormente también de las mujeres) sobre sí mismas. De una

afirmación acerca del poder sobre uno mismo, que antes solo podía interpretarse desde la filosofía moral, se pasa a un postulado político según el cual la libertad interior solo puede existir si también se hace efectiva exteriormente.

Lo novedoso de la posición ilustrada consiste en que esta ya no permite ninguna huida: ni a la interioridad aislada ni al más allá, dos instancias que hasta entonces habían funcionado como compensación a la servidumbre o a la humillación padecida. Esto no significa que los hombres de nuestro siglo hayan abandonado estas instancias, sino que de hecho se dejan de lado o se eliminan del argumento cuando se formula el postulado de la liberación completa y definitiva de los hombres del dominio de otros hombres. La carga de la prueba de un postulado semejante —coherente desde una perspectiva lógica y razonable en lo moral— se desplaza a lo largo del siglo XVIII desde la fundamentación iusnaturalista hacia la expectativa de un futuro histórico, frente a la que toda experiencia anterior queda bloqueada. La transformación del dominio personal en una administración racional puede mostrarse empíricamente. La liberación que se espera de esta transformación, la esperada liberación de los hombres de la dependencia de otros hombres por la que se ha luchado duramente, en otras palabras, su redención intrahistórica y la superación de la alienación, nunca ha acontecido en el pasado en lugar alguno. *Llegamos así a nuestro tema.* Un tema que desde el siglo XVIII se ha convertido a partir de una historia europea en un reto de la historia universal.

La voy a tratar en dos partes. En primer lugar, presentaré un esbozo histórico-conceptual en el que se describe el significado y la extensión del significado de *emancipatio*. En segundo lugar, intentaré extraer algunas conclusiones sistemáticas de esa historia conceptual.

1. SOBRE LA SEMÁNTICA HISTÓRICA DE «EMANCIPACIÓN»

Emancipatio, que se deriva de *e manu capere*, designaba en la República romana el acto jurídico mediante el que el *pater familias* podía liberar a su hijo de la patria potestad. De este modo el hijo se separaba completamente de la familia pasando, según el derecho civil, a ser *sui iuris*. El hijo no emancipado poseía el derecho de ciudadanía y la capacidad de comerciar y de contraer matrimonio, lo que no podía era disponer de la propiedad. No existía el derecho legal de liberarse de la potestad del padre. La liberación de la potestad patriarcal, que solo era posible unilateralmente, se fue facilitando paulatinamente a lo largo del último periodo de la República y durante el Imperio mediante actos administrativos que favorecían la formación de una *familia* propia.

En la Edad Media este *terminus technicus* también se usó en el ámbito del derecho consuetudinario germano. El derecho germano permitía obtener la independencia jurídica civil al llegar a la edad adulta, que se adquiría mediante el matrimonio, la independencia económica o la posesión de cargos y dignidades, en cierto modo por uno mismo. La expresión perdió así el significado propio del ámbito jurídico romano, que consistía en un acto legal unilateral del *pater familias*, y pasó a utilizarse en general para referirse a la mayoría de edad o madurez, a la que se llegaba de forma natural, como tarde, a los veinticinco años. El uso lingüístico se hizo elástico. De este modo, por ejemplo, solo la liberación concedida anticipadamente fue descrita como emancipación (o también como *manumissio*, que originalmente solo hacía referencia a la liberación de los esclavos). Aproximadamente en 1700, el estado de independencia así obtenido también podía describirse como emancipación. De esta forma la interpretación jurídica romana perdió su monopolio conceptual. Ya formaba parte de las proposiciones de numerosas teorías iusnaturalistas anteriores a la Ilustración que la emancipación, y con ella la capacidad legal, se alcanzaba de forma natural una vez cumplida la mayoría de edad. Desde entonces la relación entre las condiciones naturales y la adquisición de la capacidad legal sería inherente a la expresión.

Sin embargo, las diferencias jurídicas y de rango realmente existentes, las dependencias señoriales o feudales y los privilegios estamentales que implicaban, que se extendían al conjunto de la constitución política, económica y social, no se vieron afectados por ninguna emancipación hasta entrado el siglo XVIII. Toda emancipación tanto si se realiza unilateralmente como si se produce mediante un proceso natural presupone dominio. No es casualidad que en la Baja Edad Media, en el ámbito lingüístico alemán, el término «siervo» [*Knecht*], que inicialmente se refería al joven en términos biológicos que con el tiempo adquiría la mayoría de edad y con ella la capacidad de contraer matrimonio, perdiese su significado natural. En el sistema feudal se podía ser «siervo» toda la vida. No existía ningún término legal que indicase una liberación general del poder. Ese fue precisamente el significado que adquiere ahora —a finales del siglo XVIII— el término «emancipación» y, sin embargo, no fue el lenguaje jurídico, sino el uso psicológico, social, político y sobre todo filosófico de la palabra los que provocaron la transformación decisiva del significado. La ampliación del significado de emancipación, que poseía en definitiva un potencial revolucionario, desde las limitadas relaciones y formas de comportamiento contempladas en el derecho civil a las relaciones humanas en general, no se llevó a cabo a través del sustantivo «emancipación», utilizado en el derecho civil, sino que al principio se realizó mediante el uso verbal y adverbial de nuestra expresión en un proceso que puede observarse desde la perspectiva de la historia del lenguaje y de la sociedad.

En latín el uso del verbo *emancipare* era transitivo y podía significar «vender» y «enajenar». Tras la adopción en las lenguas vernáculas de Europa occidental del sustantivo y del verbo —en Italia y en Francia en el siglo XIV, en Inglaterra y en Alemania en el XVII—, surgió un uso reflexivo que, partiendo del sentido existente en el derecho consuetudinario relativo a la mayoría de edad, terminó por indicar una autohabilitación [*Selbstermächtigung*], algo que precisamente excluía el lenguaje jurídico. Que alguien pudiese emanciparse a sí mismo era impensable en la tradición del derecho romano.

Puede aventurarse la tesis de que la aparición del uso verbal reflexivo «emanciparse» fue un indicador de una profunda transformación de la mentalidad, que posteriormente se aceleró. En sus inicios el uso de la palabra era propio de la *intelligentsia*, de los poetas y de los filósofos que intentaban liberarse de toda norma y dependencia; posteriormente el nuevo uso activista de la palabra pasó a referirse cada vez más a grupos, a instituciones y a pueblos enteros. Así pudo hablarse del corazón emancipado, que se desliga del voto religioso (René d'Anjou, 1455). Rabelais habló de personas que se habían emancipado de Dios y de la razón para seguir sus pasiones perversas, pero también utilizó la expresión con un sentido positivo cuando afirmó que había que emanciparse de la servidumbre de la ignorancia. Para Montaigne la diferencia con los animales se fundamentaba en que los hombres se emancipan de las reglas de la naturaleza para poder perseguir la libertad de su imaginación. Esta clase de usos interpretables en un sentido antropológico y psicológico iban dirigidos contra la Iglesia, la teología, la tradición y la autoridad. También tuvieron rápidamente repercusión en el ámbito político. La excesiva emancipación del tercer estado, por ejemplo, el hecho de que se liberase de toda sujeción, se interpretó en 1595 como una de las causas de la guerra civil religiosa en Francia —doscientos años antes de la Revolución francesa—. Al uso reflexivo de la palabra le era inherente *eo ipso* un sentido antiestamental. En alemán, los administradores del léxico registraron en general este hecho lingüístico —el rechazo de toda obediencia o el permitirse libertades inapropiadas— negativamente, lo que confirma el componente antiestamental.

Sin duda fue en Inglaterra donde con mayor amplitud y rapidez se extendió la asociación positiva de la autoliberación. Desde Bacon —«for I do take the consideration in general [...] of human nature to be fit to be emancipate and made a knowledge by itself» [puesto que considero en general [...] que la naturaleza humana está preparada para emanciparse y convertirse en un conocimiento por sí misma]— hasta Bentham, para quien los gobiernos surgían emancipándose de gobiernos previamente existentes, pasando por *sir* Thomas Browne, que fundamentaba la fe en la razón, la cual a su vez se había emancipado de todos los testimonios escritos. En todos los casos la declaración de la mayoría

de edad se ve superada por el paso hacia la autohabilitación. En cierto modo, en la Edad Moderna el sentido jurídico romano se transformó en su contrario, a pesar de que el resultado, ser libre, se expresase a la vez tanto con el uso transitivo de la palabra como con el intransitivo.

De hecho, la autohabilitación tuvo transcendentales títulos de legitimación: la naturaleza, la razón o la libre voluntad. Es decir, instancias que desde la Ilustración y con independencia del concepto reflexivo de emancipación también obligan a todo poder tradicional a justificarse al tiempo que lo someten a la presión del cambio. Esto repercutió en el contenido semántico recientemente ampliado de «emancipación»: el acto unilateral del poder estatal consistente en equiparar en el ámbito del derecho civil a un individuo mediante la emancipación (lo que se observa claramente en el lenguaje jurídico del *Code Napoléon*) se vio apuntalado por las exigencias de quienes se sabían legitimados para emanciparse a sí mismos. Los títulos precedentes, es decir, la naturaleza, la razón y la libre voluntad proveyeron de un nuevo contenido propio de la filosofía de la historia a nuestro concepto.

Kant, que conocía el significado jurídico romano, definió por eso la Ilustración no como emancipación, sino como el «final para los hombres de una minoría de edad de la que ellos mismos son culpables». La Ilustración entendida como estimulo y realización de la madurez se extiende así a lo largo de un periodo temporal que va más allá del acto jurídico unilateral concreto de la emancipación. Kant pudo prescindir del término «emancipación» con razón al partir de que los hombres, de acuerdo con el derecho consuetudinario, «*naturaliter maiorennes*, prefieren, sin embargo, seguir siendo toda su vida menores de edad». La conversión de la madurez natural en un imperativo moral y político, que, aunque tiene un componente natural, es también más que naturaleza, constituía un uso lingüístico más exacto y también más eficaz que la metáfora aún vinculada al poder de la emancipación jurídica. La madurez, que por naturaleza se produce con cada nueva generación, se convirtió en una perspectiva histórica de futuro de una humanidad que políticamente se gobernaría a sí misma. En parte realidad, en parte fin, de este modo se describió un acontecimiento procesual para el que poco después se utilizó la expresión «emancipación».

Forster fue el primero que en París durante la Revolución subsumió la filosofía de la historia kantiana bajo el nuevo concepto de emancipación, que se estaba poniendo de moda. De esta forma, la expresión en alemán se conectó con el sentido cotidiano que tenía la palabra en los países vecinos occidentales: ser concebida reflexivamente, como autoliberación de las cadenas de la tradición, al igual que como una reivindicación normativa que debía legalizarse mediante una disposición legal estatal.

La ventaja del nuevo concepto de emancipación tal y como se utilizaba generalmente en torno a 1800 consistía no solo en indicar la recurrente madurez natural de las sucesivas generaciones, sino también en referirse al acto jurídico de la liberación que se hace real mediante la autoemancipación. En este triángulo, entre las premisas naturales, la autohabilitación individual o colectiva y la normalización jurídica, «emancipación» adquirió su nueva cualidad histórica. El concepto podía interpretarse simultáneamente en sentido normativo, autorreflexivo y desde la perspectiva de la evolución histórica: su temporalización tenía un componente constitutivo generador de derecho, procesual. Emancipación se convirtió en el caso genuino de un concepto procesual [*Prozeßbegriff*] de la filosofía de la historia, un concepto que, sobre todo en la primera mitad del siglo XIX, reunió la fuerza de un concepto guía. La recuperación del concepto a partir de los años sesenta del siglo XX no le ha añadido teóricamente ninguna nueva valencia. «¿Cuál es la gran tarea de nuestro tiempo?», se preguntaba Heine en 1828. «Es la emancipación. Pero no simplemente la de los irlandeses, griegos, judíos de Fráncfort, negros de las Indias occidentales y la de otros pueblos igualmente oprimidos, sino la emancipación de todo el mundo, en especial de Europa, que se ha hecho mayor de edad y que ahora se libera de los rígidos andadores de los privilegiados, de la aristocracia». Emancipación se convirtió en un concepto de movimiento histórico sin rechazar por eso sus implicaciones jurídicas. Emancipación proveyó el denominador justiciable para todas las reivindicaciones que perseguían la eliminación de la desigualdad jurídica, social, política o económica. De este modo, la expresión se convirtió en todos los casos en un concepto que exigía la eliminación del poder personal del hombre sobre el hombre y que podía interpretarse tanto en un sentido liberal, a favor del gobierno de las leyes; como democrático, a favor de la soberanía popular; como socialista, a favor de la propiedad común concebida como supuesto medio para la eliminación del dominio económico. Emancipación se convirtió, como Scheidler, el sistematizador más lúcido de una filosofía de la historia emancipadora, formuló en 1840, en «el más importante de los conceptos prácticos». Sin embargo, en ese mismo momento, al hacerse polivalente la expresión perdió también su validez lógica, pudo asumir contenidos políticos que diferían completamente entre sí sin perder por ello su plausibilidad general. Adquirió el estatus y la evidencia de una palabra clave: una palabra clave que por supuesto debía presuponer o evocar un consenso mínimo sobre la igualdad de derechos de todas las personas.

En su cualidad de concepto de lucha político [*politischer Kampfbegriff*], como tarde a partir de 1830, «emancipación» se utilizó de forma generalizada: en primer lugar, para lograr la igualdad de derechos individual y personal de acuerdo con el estado jurídico burgués existente

en cada momento. En segundo lugar, para posibilitar la igualdad de derechos entre los grupos: clases, estratos sociales, de las mujeres, de las distintas Iglesias y comunidades religiosas, de pueblos enteros. En tercer lugar, emancipación tenía como objetivo la liberación del poder y la igualdad de derechos de toda la humanidad, del mundo o de la época a que emancipar, como enfáticamente podía decirse entonces.

Es interesante comprobar que los actos jurídicos legales que consumaron la igualdad jurídica de los grupos hasta ese momento oprimidos —la emancipación de los judíos en Francia en 1791, en Baden en 1808 o en Prusia en 1812, las leyes relativas a lo que posteriormente se llamó la liberación de campesinos [*Bauernbefreiung*], la emancipación de los católicos en Irlanda en 1829 o la emancipación de los esclavos en los Estados Unidos en 1865— no utilizaron el término emancipación en su lenguaje jurídico. Sin embargo, esas leyes pasaron al lenguaje político y de ese modo a la conciencia colectiva con esa denominación.

Este hecho permite suponer que para los juristas que formularon las leyes no solo la estrechez y rigidez del significado jurídico romano estaba presente, sino también la intuición de que detrás de cualquier emancipación había más reivindicaciones de las que en un sentido puramente jurídico parecían poder hacerse efectivas en ese momento. Como predijo con instinto político O'Connell después de conseguir mediante su organización de masas católica el derecho de voto pasivo para todos los católicos en Gran Bretaña —lo que se conoce como la emancipación de los católicos—: «How mistaken men are who suppose that the history of the world will be over as soon as we are emancipated! That will be the time to commence the struggle for popular rights»[1] [¡Qué equivocados están los hombres que suponen que la historia del mundo va a terminar tan pronto como estemos emancipados! Ese será el tiempo de iniciar la lucha por los derechos populares]. El objetivo de la igualdad de derechos universal, que implícitamente conlleva la ausencia de poder [*Herrschaftsfreiheit*], produce con cada emancipación parcial situaciones que, a su vez, deben superarse de nuevo mediante la emancipación.

Siguiendo con nuestro ejemplo inglés: la emancipación de los católicos forzó la reforma del derecho electoral de 1832, esta las siguientes ampliaciones del derecho al voto, que solo mucho después de 1919 alcanzaron finalmente un carácter, en términos generales, democrático. A partir de entonces se prosiguió con los deberes del Estado social, que dieron lugar a un reparto de la riqueza y de las ganancias en pro de la

1. *Correspondence of Daniel O'Connell*, ed. de W. J. Fitzpatrick, Londres, 1888, I, p. 176. Citado en N. Edward, *The English Catholich Church in the Nineteenth Century*, Oxford, 1984, pp. 33 s.

justicia social. Sin embargo, hasta ahora no se ha alcanzado un equilibrio económico que sirva de premisa a una justicia social permanente.

O por mencionar el ejemplo americano: en la guerra de Independencia americana se dejó de lado el postulado de la liberación de los esclavos con el objetivo de no convertir la guerra en una revolución socioeconómica y para conseguir la victoria. De esta forma hubo un remanente que desde la declaración de los derechos del hombre todavía estaba por cumplir. La equiparación legal de los negros como resultado de la guerra civil americana produjo un afianzamiento —en parte previsto y en parte inesperado— de la desigualdad socioeconómica y, en consecuencia, también de la política, que aún sigue siendo, a pesar de una transformación impulsada lenta y parcialmente, un desafío de la política interior y exterior americana.

Una cierta teleología *ex post*, cargada de experiencias, concuerda con la determinación del objetivo establecido *ex ante* en la Declaración de los Derechos del Hombre. Sin embargo, hasta ahora la historia real nunca ha seguido en lugar alguno un programa tan claro de forma lineal. Evidentemente, constituye un problema permanente el hecho de que las consecuencias de la emancipación legal van más allá y perduran más en el tiempo, de hecho a menudo solo surgen entonces, que el acto legal en el que se plasman.

Lo que nos lleva a plantear algunas preguntas de carácter sistemático para concluir. Procederé en dos pasos: en primer lugar, argumentaré con la ayuda de hechos empíricos; en segundo lugar, plantearé cuestiones sobre el uso polivalente del concepto para, a partir de ahí, presentar las conclusiones.

2. ¿LÍMITES DE LA EMANCIPACIÓN?

Si se estudia la historia de la implementación de los actos jurídicos de emancipación, puede observarse, *en primer lugar*, que esta se vio obstruida constantemente por diversos retrocesos. Cuando se concedió a los católicos el derecho al voto en 1829, resquebrajando así el monopolio político de la religión de Estado anglicana, el parlamento británico elevó en el mismo acto el censo electoral de cuarenta chelines a diez libras. De este modo los católicos perdieron en torno al sesenta por ciento de los escaños que habrían podido elegir. Lo que políticamente ya era inevitable aceptar, se socavó en gran parte mediante el poder económico, por no mencionar que a los irlandeses les seguía faltando el pan diario.

Nuestra serie de ejemplos de los Estados Unidos también muestra retrocesos análogos. En la guerra civil hubo muchos trabajadores blancos que se negaron a luchar contra los Estados rebeldes del sur para

evitar que los negros emancipados ocupasen sus puestos de trabajo. La emancipación política y económica se bloqueaban mutuamente. Posteriormente, la equiparación del derecho al voto concedida a los negros fue durante muchas décadas prácticamente papel mojado mediante manipulaciones semilegales: mediante certificados de ascendencia, pruebas de lectura, cambios de los distritos electorales, certificado de lealtad a la constitución, etcétera.

Retrocesos similares pueden señalarse en la historia de la emancipación de los judíos. La equiparación civil y política establecida por la Revolución francesa la restringió de nuevo Napoleón en el caso de los judíos alsacianos y renanos en el ámbito del comercio. Lo mismo es válido en mucha mayor medida para los Estados Pontificios después de 1815. Más tranquila, pero similar, la historia de la emancipación de los judíos en Alemania es una historia de postergaciones. La igualdad civil concedida a los judíos en Prusia en 1812 no se extendió a los nuevos territorios del Estado adquiridos después de 1815; sobre todo las carreras académicas permanecieron vetadas a los judíos mediante una declaración anexa. Los mismos obstáculos siguieron existiendo incluso después de 1869, cuando a la igualdad civil se había sumado la igualdad política, que entre tanto ya se daba casi por supuesta: a los judíos se les negó casi siempre la obtención de cargos públicos.

Puede extraerse una primera conclusión a partir de estas observaciones históricas. El acto legal de la equiparación puede ser una ayuda o un arma para hacer realidad la igualdad de derechos, pero no la garantiza. Siempre existen condiciones sociales y económicas en el juego de los argumentos que indican la existencia de comportamientos obstruccionistas. La emancipación legal es, por tanto, una condición necesaria, pero nunca suficiente de la igualdad de derechos efectiva.

Una *segunda* observación también nos lleva más allá de los límites de la simple emancipación legal. Cuando la primera colonia negra independiente, el Haití francés, hizo realidad con la ayuda de los jacobinos en la metrópoli y bajo la dirección de Toussaint-Louverture, sinceramente impregnado de los ideales revolucionarios, los derechos de los ciudadanos y de los hombres, pereció el noventa y cinco por ciento de los antiguos señores blancos. Se produjo una guerra civil motivada racial y económicamente, una guerra para ajustar cuentas y vengarse a la que solo puso fin la intervención de Napoleón y de Gran Bretaña. Sus horrores, sin embargo, se han perpetuado desde entonces. Nos encontramos ante una experiencia histórica cuya repetición en circunstancias análogas representa un peligro aún no conjurado en el presente. Solo podrá conjurarse una vez que la proposición jurídica de la igualdad de derechos de todas las personas en este mundo no solo sea proclamada como norma jurídica, sino también practicada como una proposición sobre una justicia vinculante y necesaria

en el ámbito político. Su fin es asegurar la supervivencia. He evitado hacer un cálculo parcial del punto de partida empírico de esta prognosis.

En ningún caso cabe definir el exterminio de los judíos por los alemanes como un retroceso en la historia de la emancipación. Ningún paralelismo o intento de explicación de este hecho desde una perspectiva socioeconómica o desde la crítica de la ideología alcanzan a explicar el *factum brutum* del exterminio en sí mismo. Se sustrae incluso, a pesar de todos los intentos legales, a una correspondencia entre culpa y penitencia. El asesinato masivo de inocentes se sustrae a toda compensación. Tampoco cabe aceptar el significado que se da a una víctima cuando se la considera activa o pasiva. El exterminio de los judíos remite, por tanto, al recuerdo negativo entendido como posible prerrequisito de máximas sobre acciones futuras: sin un reconocimiento previo y recíproco de la igualdad de derechos de todas las personas y de sus religiones no puede lograrse ningún orden político pacífico, sea cual sea, en el planeta. La tolerancia se convierte en la vara de medir de todos los implicados.

Esto nos lleva a una *tercera* observación fruto de las experiencias previas de emancipación. La teoría liberal siempre ha referido la igualdad de derechos de los grupos a emancipar solo a sus individuos. Las personas y los ciudadanos debían adquirir los mismos derechos que ya poseían los demás miembros de la comunidad jurídica [*Rechtsgemeinschaft*]. El reconocimiento de los grupos como tales despertaba la sospecha de permitir un Estado dentro del Estado o una nación dentro de la nación tanto si se trataba de masones, jesuitas, judíos, protestantes o católicos como de las clases consideradas en términos corporativos. El reconocimiento de los individuos como personas y ciudadanos tenía la ventaja de poder plasmarse legalmente en una disposición general. Sin embargo, las consecuencias históricas de esta perspectiva individualista llevaron a un callejón sin salida.

La mayoría de las teorías de la emancipación del siglo XIX partían del supuesto de que a la larga los judíos tendrían que asimilarse, bien de forma tradicional mediante su conversión al cristianismo o bien mediante la consecución de una forma de vida común supraconfesional o extraconfesional que superase o hiciese superflua la oposición entre judíos y cristianos. También a una minoría de judíos le parecía que ambos objetivos valían la pena, que al menos eran aceptables. Sin embargo, el reverso de este presunto proceso emancipador evolutivo consistía en que no emancipaba a los judíos precisamente *como* judíos. Desde distintas perspectivas los judíos debían desaparecer como judíos para siempre: tanto en el caso de la «eutanasia del judaísmo», que Kant esperaba a través de una futura religión moral pura, como en la solución a la cuestión judía que Bruno Bauer cifró en hacer prescindible la religión cristiana basada en el más allá, o también como en Marx, que creyó ver superada

la necesidad de cualquier otra emancipación con la emancipación de la clase obrera en una sociedad sin clases no sometida a ningún poder. Desaparecer no como individuos con los mismos derechos, sino como grupo, como comunidad religiosa, como nación propia o raza, de cualquier forma que fuesen concebidos o que se hubiesen concebido a sí mismos.

Es una ironía de aquel contexto que precisamente fuesen los argumentos cristianos conservadores los primeros capaces de reconocer al extraño judaísmo como tal. En efecto, detrás de esta posición acechaban demasiados prejuicios antijudíos y más tarde antisemitas, que en Alemania impidieron a la comunidad religiosa judía ser considerada en pie de igualdad con las Iglesias cristianas. Aquí se negó el reconocimiento garantizado por el Estado que fue posible para los *dissenters* y las denominaciones no anglicanas en Inglaterra, en los Estados Unidos, caracterizados por la pluralidad religiosa, y también en Francia, donde Napoleón ordenó la creación de la organización nacional de los Sanhedrín; nada de esto se consiguió en el Imperio alemán[2].

Aún puede extraerse otra conclusión más a partir de estas observaciones históricas. Ninguna emancipación puede equiparar solo a los individuos, en todos los casos debe incluir las relaciones interpersonales en cuyo seno viven las personas reales. Esto presupone, por tanto, el reconocimiento y la igualdad de derechos entre grupos. Sin una legalización del pluralismo, con independencia de su forma de legalización, bien de asociaciones, de comunidades religiosas, de partidos y organizaciones o bien dentro de una constitución federal, no es posible hacer realidad la igualdad de derechos. El hombre vive siempre formando parte de unidades de acción mayores sin cuya cohesión no parece posible ninguna igualdad de derechos individual. Una vez aceptada esta conclusión histórica como diagnóstico de la situación actual, será posible, aunque extremadamente difícil, la realización de pronósticos.

La historia del reconocimiento de la acción de los sindicatos en Alemania hasta la actualidad (1988) puede servir como un ejemplo más o menos exitoso; su historia en la Inglaterra actual, que se industrializó antes, lo es, por el contrario, menos. En vista de la evidente crisis económica de carácter estructural, la tarea de emancipación social, garantizada legalmente, de los sindicatos ha pasado a un segundo plano, lo que no debe eliminar sus derechos como grupo. Las normas jurídicas, con independencia de si son fruto de la negociación, de la lucha o de la concesión forman parte de cualquier economía regional o global[3].

2. Cf. R. Liberles, «Emancipation and the Structure of the Jewish Community in the Nineteenth Century», en L. Baeck Institute, *Yearbook* XXXI (1986), pp. 51-67.

3. Sobre esto, recientemente, W. Steinmetz (ed.), *Private Law and Social Inequality in the Industrial Age. Comparing Legal Cultures in Britain, France, Germany and the*

Es difícil ponderar si la recuperación de los negros en los Estados Unidos de una identidad especial —*black is beautiful*— y de una homogeneidad interna impulsan la igualdad de derechos general o si a la larga la obstaculizan. Seguramente la cuota de admisión de grupos específicos en las escuelas, institutos, empresas y cargos públicos ha impulsado un reconocimiento cuyo nivel probablemente ya no pueda reducirse. Un problema análogo existe en el Estado de Israel. A sus ciudadanos árabes se les reconoce individualmente la igualdad de derechos, pero no pueden ejercerlos como grupo social o religioso. En este contexto sus derechos individuales disminuyen de forma proporcional. Toda emancipación que supone la conversión de un pueblo en un actor estatal soberano ha dado lugar hasta el día de hoy a la cuestión de las minorías, cuestión que exige no solo el reconocimiento jurídico de los individuos, sino también el grupal, imprescindible para hacer posible la igualdad de derechos. No es necesario citar otros ejemplos, la mayoría de ellos fatales. Se pueden encontrar a lo largo y ancho del planeta.

Por consiguiente, la igualdad de todas las personas como requisito teórico de su igualdad de derechos solo puede reconocerse si se toma en consideración la pluralidad de los actores concretos. La premisa de la justicia universal como precepto político mínimo solo puede estar vigente si las distintas comunidades obtienen en su multiplicidad una relativa garantía de su existencia. La experiencia histórica nos obliga de hecho a ser escépticos, aunque precisamente por eso puede ser más eficaz como estímulo y correctora de la acción.

Como último ejemplo utilizaré el segundo *Kulturkampf* prusiano. La igualdad de derechos de los ciudadanos considerados individualmente que garantizaba la constitución del *Reich* de 1867-1871 provocó inicialmente un conflicto entre grupos. El *Kulturkampf* lo promovieron el *Zentrum* y la Iglesia católica en favor de los mismos derechos fundamentales en cuyo nombre los liberales aspiraban a eliminar la influencia pública y jurídica de la Iglesia en la escuela y en el matrimonio. Actualmente ese contexto histórico (casi) se ha superado. Se ha impuesto un Estado que en comparación es confesionalmente neutral. La posibilidad de abandonar oficialmente una Iglesia sin la obligación de tener que integrarse en otra y el *matrimonio civil* se han convertido en bienes jurídicos de todos los individuos. Sin embargo, el partido del *Zentrum*, vinculado confesionalmente, y el peso moral de la Iglesia católica siguen existiendo como actores que representan un grupo concreto en un Estado laico.

¿Qué demuestran los casos empíricos presentados? Nos han llevado a cuatro situaciones aporéticas que solo se han resuelto, si acaso,

United States, The German Historical Institute London, Oxford, 2000; Íd., *Begegnungen vor Gericht*, Múnich, 2002.

en el transcurso del tiempo histórico: los postulados de emancipación política, social, confesional y económica no son automáticamente compatibles. En la realidad pueden bloquearse mutuamente. Las reivindicaciones individuales y grupales de la igualdad de derechos se apoyan mutuamente, pero también pueden provocar contradicciones irresolubles. Estas aporías dieron lugar con el paso del tiempo a que la legalización de postulados emancipadores generase a su vez nuevos problemas que obstaculizaron su realización o, como mínimo, a problemas candentes que no podían solucionarse solo con medios legales. La absurda conclusión consistente en aceptar que una situación no tiene aparentemente solución o en llegar a declararla irresoluble para ponerle fin mediante el exterminio del otro nos lleva a una *dimensión apocalíptica*. Por eso me parece adecuado terminar ponderando una vez más el concepto de emancipación en función de su legitimidad y utilidad.

1. *El sustrato natural* que subyace al concepto de emancipación, según el cual cada nueva generación adquirirá la mayoría de edad, perdurará en la medida en que exista la posibilidad de que de él surjan nuevas emancipaciones. En este sentido, la emancipación es desde la perspectiva del derecho consuetudinario una categoría fundamental de toda historia concebible. Con cada nueva generación, en correspondencia con las generaciones que desaparecen, surge la posibilidad de liberarse de los vínculos existentes hasta ese momento. Este caso se corresponde solo en primer término con el conflicto interpretable en clave sociopsicológica entre padres e hijos, que suele repetirse con regularidad. En realidad, lo que sucede es que en la medida en que produce historias, la premisa natural siempre participa en las transformaciones sociales. Desde la revolución técnico-industrial se han modificado de forma constante sobre todo las condiciones generales que hasta ese momento regulaban institucionalmente nuestra vida. Lo que era habitual para los padres ya no es necesariamente correcto para las siguientes generaciones, que crecen con nuevos desafíos. Me refiero a la crisis ecológica y a la amenaza del exterminio nuclear, que solo podrán prevenirse, si es posible, aprendiendo y practicando nuevas formas de actuar orientadas a la supervivencia. A esto se suman desde hace poco ciertas pretensiones totalitarias en aumento fundamentadas en la religión, cuya contención puede augurar, aquí o allí, la libertad. En este sentido, la emancipación concebida como la liberación de los principios que impiden la supervivencia en el planeta es legítima. Sin embargo, no basta solo con depositar la esperanza y la confianza en las nuevas generaciones, que por naturaleza están creciendo y que por eso parecen o se ven obligadas a ser capaces de afrontar con mayor desenvoltura los desafíos.

2. Las amenazas a nuestro planeta, que pueden interpretarse en términos apocalípticos, son demasiado reales como para poder prescindir

de la formulación y enunciación de compromisos intergeneracionales ahora mismo. Ahora bien, en este punto el concepto tradicional de emancipación entendido como *fin universal* juega un papel ambivalente. En contra de la postulada libertad frente al poder derivada de la igualdad de derechos, tenemos toda la experiencia acumulada hasta ahora. Por eso debe precisarse el concepto definido como fin. Es necesario reconocer las diversas circunstancias de los heterogéneos actores situados en el seno de y entre los poderes con capacidad de decisión política. Solo cuando se toma en consideración la pluralidad de comunidades tradicionales, se es capaz de hacer una política racional. Para conjurar, aunque sea parcialmente, la amenaza apocalíptica, no pueden desconocerse las reglas del cálculo político.

Por otro lado, y aquí radica lo nuevo, la situación se ha agravado tanto que el derecho general de todas las personas que viven en este mundo debe formar parte de las máximas de la acción política si se quiere controlar la amenaza nuclear, la crisis ecológica y las ubicuas presiones terroristas. La utopía de la ausencia de poder debe reducirse a su núcleo objetivamente necesario, el cumplimiento en el presente del lejano fin de la igualdad de derechos: la responsabilidad de todos hacia todos y, en este sentido, su igualdad de derechos en este mundo se ha convertido en una condición implícita de toda política. Esto requiere una explicación. El desafío actual consiste en no perder de vista el derecho universal de la humanidad empíricamente existente mientras se hace una política que solo es posible a través de un agregado de actores especiales de reducida composición. Por tanto, es necesario bajar y hacer presente la utopía —procedente de la Ilustración— de la ausencia de poder hasta el punto en que pueda cumplirse el derecho igual de todas las personas que contiene, y que consiste en sobrevivir. Del concepto utópico de fin consistente en la emancipación universal se llegaría al fin concreto de un consenso mínimo universal que regulase las condiciones necesarias para poder seguir viviendo. Esto también presupone una emancipación, a saber, la de las formas de comportamiento inculcadas que obstaculizan el consenso mínimo necesario. Puede que el camino sea largo y que esté lleno de obstáculos casi insalvables, pero ya no hay ninguna otra alternativa como no sea la de una amenazadora combinación de catástrofe nuclear acompañada de terror global o del agotamiento de todos los recursos naturales.

3. La *ambigüedad temporal* del concepto tradicional de emancipación puede ser instructiva en este punto. Podía referirse a la norma particular del Estado que concedía la igualdad de derechos, en cuyo caso se presuponía jurídicamente su cumplimiento por la sociedad, la mayoría de edad de todos para, con el tiempo, hacerla también realidad. O el concepto podía indicar el proceso a largo plazo que solo me-

diante la adaptación, la costumbre o la autoemancipación daría lugar a la igualdad de derechos.

Ambos campos semánticos podían bloquearse mutuamente en la praxis. Como sucedió en los debates de los parlamentos alemanes del *Vormärz*, en los que la referencia a la ausencia de autoemancipación de las personas dependientes, de los oprimidos, de los judíos, de los trabajadores y también de las mujeres se utilizó para bloquear por intempestiva la legislación propuesta. También se alegó como motivo para el aplazamiento de la norma legal que el desarrollo venidero produciría de todas formas la equiparación.

En Inglaterra esa posición esquiva, propia de la filosofía de la historia, no pudo producirse porque en el sistema jurídico inglés cada ley se promulgaba como un *act* particular referido a personas determinadas y delimitables. No se establecía, por tanto, una norma general que se extendiese en el tiempo con el rigor, por ejemplo, de una ley fundamental. Por eso la historia inglesa solo puede interpretarse de forma retroactiva como un proceso de emancipación en el sentido de una creciente equiparación de los derechos. En la realidad política la igualación social de los distintos grupos siempre se produjo mediante su puntual y limitada legalización.

El caso de los Estados Unidos es distinto. Allí los *citizen-rights* de carácter general, desconocidos en Inglaterra, poseían tanto un significado general como uno directamente práctico. Inicialmente, Lincoln intentó, si acaso, llevar a cabo la liberación de los esclavos de forma evolutiva y por pasos y esto mediante compensaciones legales y fases de aprendizaje institucionalizadas para los esclavos que liberar. Los derechos fundamentales universales y los pasos concretos de su plasmación legal debían ir acercándose a lo largo del tiempo. Sin embargo, los acontecimientos de la guerra civil se le adelantaron. No sin reparos se vio obligado en 1865 a declarar como liberación general la disposición legal particular. La vía planeada tuvo que dejarse rápidamente a un lado. En palabras de Lincoln: «I claim not to have controlled events but confess plainly that events controlled me»[4] [Afirmo no haber controlado los acontecimientos, sino que confieso sin rodeos que los acontecimientos me han controlado a mí]. Cualquier solución gradual quedó obsoleta con la guerra civil, lo que no evitó que fuesen necesarios dictámenes judiciales y enmiendas posteriores para proporcionar firmeza al principio general de la igualdad de derechos.

El concepto de emancipación, que presenta varios estratos temporales, tanto cuando se refiere a la disposición legal particular como cuando lo hace al proceso social, llevó en la práctica a combinaciones muy distintas. Debe distinguirse de forma precisa entre la concesión y

4. R. Hofstadter, *The American Political Tradition*, Nueva York, 1948, p. 133.

la lucha, entre el «señor» y el «siervo», entre la emancipación y la autoemancipación, entre la disposición legal y el proceso social, para no sucumbir a la polivalencia de este término clave. Si aplicamos la evidente pluralidad semántica del concepto moderno de emancipación a nuestro contexto, podemos extraer la siguiente conclusión: la dimensión temporal de la transformación lenta y la dimensión temporal de la acción particular se aproximan de forma evidente. Tanto los márgenes de acción como los márgenes de las expectativas se estrechan. La presión para actuar ha aumentado tanto que la igualdad de derechos de todas las personas, que debe ser precedida por una disposición legal, no puede seguir siendo solo un postulado tradicional de la filosofía de la historia. Al contrario, debe convertirse en una máxima de la acción inmediata de cualquier política —inevitablemente particular y guiada por intereses—. La interdependencia de todos los problemas en nuestro planeta puede ayudar a forzar este consenso mínimo. El concepto de emancipación solo podrá seguir vigente si se concibe de forma iterativa: como el desafío permanente de acortar o superar el hiato que seguirá existiendo entre el elemento jurídico lógicamente necesario que se formula en una ley y su cumplimiento social y político. En otras palabras: la igualdad de derechos de todas las personas en este mundo es más que una premisa teórica o un fin utópico, es el mínimo del concepto de emancipación que hemos heredado que debe conservarse para poder seguir siendo capaces de una acción política racional. Esto presupone que puede darse una transformación de la experiencia histórica que será efectiva en la medida en que sea capaz de hacer de la necesidad una virtud. Rindiendo homenaje a san Jerónimo: «Fac de necessitate virtutem» (Migne 22, 552).

7

ALGUNAS CUESTIONES SOBRE LA HISTORIA CONCEPTUAL DE «CRISIS»

Cualquiera que actualmente hojee un periódico se tropezará con la expresión «crisis». Indica inseguridad, sufrimiento y prueba y remite a un futuro desconocido cuyas condiciones previas no pueden esclarecerse lo suficiente. Esto lo afirmó un lexicón francés en 1840[1]. Actualmente tampoco es distinto. El uso inflacionario de la palabra se ha extendido a casi todos los ámbitos de la vida: la política exterior e interior, la cultura, la economía, las Iglesias y religiones, todas las ciencias sociales y las humanidades, así como a las ciencias naturales, la técnica y la industria en la medida en que estas se conciben como parte de nuestro sistema político y social, como un elemento indispensable de nuestro mundo vital [*Lebenswelt*]. Si la acumulación del uso de la palabra fuese indicio suficiente de una crisis real, deberíamos estar viviendo una crisis global. Pero esta conclusión, en vez de contribuir a un diagnóstico de nuestra situación, indica en principio más una forma difusa de hablar.

A continuación, intentaré poner de manifiesto mediante la historia conceptual algunas características estructurales del concepto que contribuyan a reforzar los argumentos, a precisarlos. Me fijaré brevemente, en primer lugar, en la historia del concepto; en segundo lugar, esbozaré algunos modelos semánticos a los que se puede reducir el uso moderno del término; y en tercer lugar, me gustaría plantear de nuevo algunas cuestiones que tienen su origen en la relación entre la tradición cristiana y el lenguaje conceptual moderno.

1. E. Duclerc y L.-A. Pagnerre (eds.), *Dictionnaire Politique* [1839], París, ^{7}1868, «crise», p. 298. Para el resto de citas, véase mi artículo «Krise», en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 3, Stuttgart, 1982, pp. 617-650. [Véase «Crisis», trad. de J. Pérez de Tudela, en R. Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Trotta/Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2007, pp. 239-281.]

1. RESUMEN HISTÓRICO-CONCEPTUAL

«Crisis» forma parte de los conceptos fundamentales, es decir, de los conceptos griegos insustituibles. Deriva de *krino*, separar, elegir, decidir, juzgar; en voz media, medirse, discutir, luchar. «Crisis» se refería a una resolución definitiva, irrevocable. El concepto implicaba alternativas extremas que ya no permitían ninguna revisión: triunfo o fracaso, justicia o injusticia, vida o muerte, en definitiva, la salvación o la condenación.

En la lucha entre las potencias, lo importante son las batallas decisivas para la guerra —como aparece en Tucídides—, cuatro de las cuales decidieron la guerra contra los persas. En esa reflexión Tucídides insertó las batallas (como más tarde haría Montesquieu) en un marco general que hizo posible que esas cuatro batallas fuesen decisivas.

En la escuela hipocrática, lo importante era la fase crítica de una enfermedad en la que la lucha entre la vida y la muerte se decidía de forma definitiva, en la que la resolución era inminente, pero aún no se había producido.

En el ámbito de la política —según Aristóteles—, lo importante era la defensa o la búsqueda de la justicia, objetivos a los que todos los ciudadanos estaban llamados a contribuir. Pero también eran importantes las decisiones políticas, que sin excepción requerían un juicio correcto.

En el seno de la teología, a partir del Nuevo Testamento, «crisis», *judicium*, términos tomados del lenguaje jurídico, adquirió un nuevo significado en cierto sentido inapelable: la justicia de Dios. Bien sea que «crisis» se refiera al Juicio del final de los tiempos, o bien que ese juicio ya exista en vida de los creyentes tras la aparición de Cristo, mediante la luz que trajo al mundo.

El concepto abarcaba, por tanto, potencialmente todos los ámbitos decisivos de la vida interior y exterior, del hombre concreto y de su comunidad. Consistía en todos los casos en alternativas definitivas sobre las que debía dictarse una sentencia adecuada. Además, el desarrollo de ambas alternativas ya estaba presente en el asunto concreto del que se trataba.

Era un concepto que siempre incluía una dimensión temporal que, si se quiere, implicaba de hecho, expresado en un lenguaje moderno, una teoría del tiempo. Tanto si se refería a elegir el momento correcto para una acción eficaz, a la estabilización del sistema de gobierno mediante la conservación o la búsqueda de la justicia, o a la necesidad —según Galeno— de un diagnóstico correcto de la fase de desarrollo de una enfermedad que permitiese arriesgarse a hacer un pronóstico. También podía referirse en el campo de la teología a la aceptación del mensaje de Dios —según aparece en Juan— *hic et nunc* para escapar a la condenación a pesar de que el Juicio Final hacia el que se dirigía el

cosmos, y cuyo advenimiento se mantenía envuelto en la oscuridad, aún estuviese por llegar.

«Crisis» se refería en cierto modo a la falta de tiempo. Comprender esto constituía el sentido del concepto. En casi todos los discursos sobre la crisis aparecen el conocimiento de la incertidumbre y la necesidad de la predicción con el fin de evitar una desgracia o de encontrar una salvación. Los distintos lapsos temporales se delimitaban en función de los ámbitos vitales tematizados.

Desde la Antigüedad hasta la Edad Moderna, la palabra y el concepto se conservaron en latín, «crisis» en el lenguaje médico y *judicium* o *judicium maximum* en la teología. Tomás de Aquino distinguió, por ejemplo, en su *Compendium Theologiae* (cap. 242) tres fases temporales en el juicio del hijo de Dios: el juicio que se hace a los hombres durante su vida, el de la hora de la muerte y, por último, el Juicio Final, posterior al retorno de Cristo. La historia conceptual de «crisis» se desarrolló en cierto modo en los lenguajes técnicos, vinculada a la institución de la Iglesia o a las distintas facultades. A partir de la asunción de la palabra griega en las lenguas vernáculas europeas —desde finales de la Edad Media—, se registra una creciente y gradual expansión del término. El concepto abarcó cada vez más ámbitos vitales: la política, la psicología, una economía en desarrollo y, finalmente, la recién descubierta historia. Puede incluso afirmarse que el concepto de «crisis» contribuyó a fundamentar como ciencias autónomas los ámbitos antes mencionados.

Inicialmente ejerció su influencia el uso médico del término. Puede que la metáfora del cuerpo referida a los Estados impulsase la metáfora médica, que sirvió para diagnosticar la enfermedad o la salud y para pronosticar la vida o la muerte.

En el siglo XVIII el concepto se había independizado. La referencia al sentido médico se caracterizó conscientemente como metáfora tal y como hizo Rousseau. En Alemania, por ejemplo, se habló de la crisis del sistema imperial alemán. Con ello se aludía a la estructura federal, cuyas reglas internas ya no eran suficientes para estabilizar el imperio. Por eso había que crear una unión de príncipes electores complementaria de cuyo preámbulo de 1785 procede la anterior formulación.

En este sentido, «crisis» presenta una evolución similar a «revolución» o «progreso». Ambos se convierten en conceptos temporales cuyos significados previos espaciales o naturales se desvanecen a partir de la Ilustración, cuando pasan a formar parte de los conceptos históricos elementales. Lo que se comprueba, por ejemplo, en el caso de Leibniz, que durante la guerra del Norte vio formarse una nueva constelación mundial con el ascenso del Imperio ruso: «Momenta temporum pretiosissima sunt in transitu rerum. Et l'Europe est maintenant dans un état de changement et dans une crise où elle n'a jamais été depuis l'Empire de

Charlemagne»[2] [Los momentos más preciosos del tiempo son aquellos en los que cambian las cosas. Y en la actualidad, Europa se encuentra en un estado de cambio y en una crisis en la que jamás estuvo desde el imperio de Carlomagno]. El concepto pasó a tener una dimensión histórico-filosófica, más aún, abrió esa dimensión, que ampliaría cada vez más a lo largo del siglo XVIII. «Crisis» se convirtió en un concepto histórico-filosófico fundamental que reivindicaba la capacidad de interpretar todo el decurso de la historia a partir del diagnóstico de su propia época. Desde entonces es la propia época la que se experimenta como periodo de crisis. La reflexión sobre el propio contexto temporal permitía tanto el conocimiento del conjunto del pasado como la prognosis del futuro.

Como muy tarde a partir de la Revolución francesa, «crisis» se convirtió en el concepto central para interpretar tanto la historia política como la social. Lo mismo puede aplicarse a la Revolución Industrial considerada a largo plazo, acompañada e influida por una teoría científica autónoma de las crisis y coyunturas.

Llama la atención, en contraste con la economía política, que en las concepciones totales de la historia del siglo XIX no se desarrollase ninguna teoría explícita de la crisis. La única excepción es Jacob Burckhardt. Incluso Marx, que intentó unir su teoría económica con una filosofía de la historia, no progresó en la elaboración de una teoría de la crisis a la que Schumpeter —en relación con este concepto— renunció expresamente en 1939 (*business cycles*). En el siglo XX las teorías de la crisis también se han limitado a ámbitos científicos concretos como la psiquiatría o la politología. Las teorías globales de la crisis, como las que subyacían implícitamente a las filosofías de la historia de los siglos XVIII y XIX, se consideran actualmente poco serias debido a que su comprobación empírica es insuficiente. Con ello pasamos a centrarnos en la semántica de «crisis» como concepto fundamental.

2. TRES MODELOS SEMÁNTICOS

Al principio el contenido semántico médico de «crisis» influyó con fuerza en el uso político de la palabra; posteriormente, sin embargo, numerosos elementos teológicos pasaron a integrarse en este concepto histórico fundamental. Esta observación puede aplicarse al lenguaje de la guerra civil inglesa de 1640-1660. Y es igualmente aplicable al uso lingüístico

2. G. W. Leibniz, «Konzept eines Briefes an Schleiniz (23.9.1712)», en *Leibniz' Rußland betreffender Briefwechsel*, ed. de W. Iwanowitsch Guerrier, San Petersburgo/Leipzig, 1873, parte 2, pp. 227 s., citado en D. Groh, *Rußland und das Selbstverständnis Europas*, Neuwied, 1961, p. 39.

reflexivo propio de la filosofía de la historia que, en general, se impone a partir de la Ilustración tardía. La fuerza de la asociación entre el juicio de Dios y el Apocalipsis influyó de forma duradera en el uso de la palabra. No puede haber dudas, por tanto, acerca del origen teológico de la reelaboración del concepto. Lo que confirman especialmente los diagnósticos de crisis histórico-filosóficos, que operaron preferentemente con alternativas forzosas, contraproducentes para un diagnóstico detallado, pero que debido a su lenguaje profético parecían poseer mayor validez y plausibilidad.

Al esbozar a continuación tres modelos semánticos corro el riesgo de simplificar en exceso el uso histórico real del concepto. De cualquier forma, se pueden constatar tres opciones semánticas.

En primer lugar, la historia puede interpretarse como una crisis permanente. La historia universal es el tribunal universal. En este caso se trata de un concepto procesual [*Prozeßbegriff*].

En segundo lugar, «crisis» puede designar un proceso único que se acelera y en el que muchos conflictos, resquebrajando el sistema, se unen para dar lugar a un nuevo contexto después de la crisis. En este caso, «crisis» hace referencia a la superación del umbral de una época, a un proceso que, *mutatis mutandis*, puede repetirse. Aunque todo contexto histórico concreto siempre es único, este concepto apunta a la posibilidad de que los impulsos transformadores puedan reproducirse de forma análoga. Por eso propongo designarlo como un concepto periódico iterativo [*iterativer Periodenbegriff*].

En tercer lugar, «crisis» puede significar la última crisis por antonomasia de la historia acontecida. En este caso, los enunciados acerca del Juicio Final solo se utilizan de forma metafórica. Si se tiene en cuenta el transcurso de la historia hasta el presente, este modelo debe caracterizarse como utópico; sin embargo, ya no puede excluirse esa posibilidad. Debido a los medios de autodestrucción actuales, este modelo tiene todas las probabilidades de hacerse realidad. Este concepto de crisis, a diferencia de los otros, es un puro concepto de futuro [*Zukunftsbegriff*] y apunta a una resolución final.

Evidentemente, los modelos expuestos no aparecen en el lenguaje de la filosofía o de la teoría de la historia en su forma pura, sino que se refuerzan mutuamente, se mezclan y dosifican en distinta medida. Es común a los tres modelos, a pesar de su impregnación teológica, la pretensión de ofrecer modelos explicativos de las crisis inmanentes a la historia, modelos que teóricamente pueden prescindir de la influencia divina.

Añadiré algunos comentarios sobre los tres modelos semánticos fundamentales:

1. «La historia universal es el tribunal universal» es un aforismo de Schiller convertido casi en el lema de la modernidad. El pasaje aparece

de forma aparentemente casual en un poema de amor en el que Schiller se lamenta de una oportunidad desaprovechada que ya no podrá recuperarse. «Lo que se ha desechado en un minuto / No lo devuelve ni toda la eternidad»[3]. Formalmente se trata de la temporalización del Juicio Final, que tiene lugar siempre y de forma constante. Cada día es el día del juicio. Esto tiene un significado central claramente anticristiano porque cada culpa pasa sin piedad a formar parte de la biografía de la persona concreta, de la historia de los actores políticos, de toda la historia universal. Este modelo es compatible con el destino que Herodoto muestra detrás de las historias concretas: en todos los casos estas pueden interpretarse como la realización de una justicia inmanente al mundo. Sin embargo, el aforismo de Schiller reivindica algo más grande. No solo espera que las historias particulares muestren una justicia inmanente, que casi adquiere un aire mágico, sino que también lo espera de la historia universal *in toto*. Como es lógico, cada injusticia, cada inconmensurabilidad, cada crimen no expiado, cada sinsentido y acto inútil se volvían imposibles de forma apodíctica. De este modo la carga de la prueba sobre el sentido de esta historia aumenta enormemente. Ya no es el historiador quien *ex post* y debido a sus mayores conocimientos tiene la capacidad para juzgar moralmente el pasado, sino que la historia misma se convierte en un sujeto activo al que se atribuye la ejecución de la justicia. Hegel asumió la tarea de compensar las discrepancias y deficiencias morales que se derivan de este aforismo. Su historia universal sigue siendo el tribunal universal porque el espíritu del mundo o los pensamientos de Dios se realizan en ella para encontrarse a sí mismos. Desde un punto de vista teológico se trata de la última herejía concebible que quiere hacer justicia a una interpretación cristiana de la historia.

Sin embargo, el aforismo de Schiller se siguió utilizando sin interrupción en tanto la historia fue interpretada como un proceso inmanente al mundo. Los liberales no dejaron de remitirse a él con el fin de poder derivar una legitimidad moral para sus acciones. Pero también las filosofías de la historia darwinistas e imperialistas podían basarse en él sin problemas, porque el éxito, la imposición de los más fuertes, satisfacía la exigencia de legitimidad histórica, así hasta llegar a la renuncia sentimental de Hitler a la autocompasión: aquel que cae, se lo merece con razón.

Hay opciones semánticas cuyas consecuencias de ningún modo deben atribuirse a sus autores lingüísticos. Quien se empeña en buscar los orígenes de Hitler en Hegel o en Schiller sucumbe a la pretensión de una historia causal que procede selectivamente. La consideración de

3. F. Schiller, «Resignation. Eine Phantasie», en *Sämtliche Werke*, Säkularausgabe, ed. de E. v. d. Hellen *et al.*, Stuttgart/Berlín, s.a., vol. 1, p. 199. «Was man von der Minute ausgeschlagen / Gibt keine Ewigkeit zurück».

la historia universal como tribunal universal implica, en primer lugar y sobre todo, que cualquier situación está caracterizada por la obligación de tomar una decisión definitiva.

En este sentido, el aforismo de Schiller también podía adaptarse a la teología como, por ejemplo, cuando Richard Rothe afirmó en 1837: «Toda la historia cristiana es *una* única gran crisis continua de nuestra especie»[4]. O cuando Karl Barth eliminó los elementos finalistas o teleológicos de esta crisis permanente para interpretarla existencialmente: «La conocida como 'historia de la salvación' [*Heilsgeschichte*] es solo la crisis ininterrumpida de toda historia, no una historia en la historia o junto a ella»[5]. En este caso, «crisis» ha perdido como concepto su significado apocalíptico o de etapa de transición y se convierte en una categoría estructural de la historia concebida desde una perspectiva cristiana. En cierto modo la historia incorpora la escatología. Esta ampliación metafórica del concepto de crisis también la reivindicó Karl Popper en su *Lógica de la investigación*. En 1934 escribió que su libro era una teoría del conocimiento, una doctrina del método: «Es un hijo del tiempo, un hijo de la crisis, aunque sobre todo de la crisis de la física. Afirma la permanencia de la crisis. Si tiene razón, la crisis es el estado normal de una ciencia racional altamente desarrollada»[6]. Con lo cual la teología y las ciencias naturales, al menos desde este punto de vista, coincidían.

2. Menos ambicioso teóricamente es el término crisis como *concepto periódico iterativo*. Este se pregunta por las condiciones de los posibles decursos históricos con el fin de poner de relieve a partir de su comparabilidad sus características comunes y sus diferencias. Este modelo semántico no pretende interpretar la historia en su conjunto o en el tiempo. Jacob Burckhardt, por ejemplo, supo señalar unas constantes antropológicas que, en sus articulaciones históricas concretas, posibilitaron el desarrollo de distintas crisis. Definió como crisis histórica única las invasiones bárbaras, que favorecieron especialmente el surgimiento de una Iglesia con pretensiones universales. Junto a esta solo concibió la modernidad como una crisis permanente con un desenlace abierto. Finalmente, en todas las demás crisis descubrió más continuidades de las que la percepción de los implicados habría aceptado.

El concepto de crisis económica también puede incluirse semánticamente en este contexto. A los modelos económicos de la crisis les subya-

4. R. Rothe, *Die Anfänge der christlichen Kirche und ihre Verfassung* [1837], citado en P. Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, Múnich/Friburgo, 1967, vol. 2, p. 221.

5. K. Barth, *Der Römerbrief* [1918], reed. de la 5.ª ed. [1926], Zollikon/Zúrich, 1954, pp. 54 y 32.

6. Citado en L. Schäfer, «Laßt Theorien sterben anstatt Menschen. Vor hundert Jahren wurde Karl Popper geboren», en *Neue Züricher Zeitung*, 27/28 de julio de 2002.

ce la metáfora del equilibrio del siglo XVIII, que no puede demostrarse de forma completa empíricamente. Las crisis aparecen *grosso modo* siempre que el equilibrio entre la oferta y la demanda, entre la producción y el consumo, entre la circulación del dinero y la circulación de bienes se altera de tal modo que las recesiones y los retrocesos se hacen visibles por doquier. Sin embargo, la experiencia previa enseña al mismo tiempo que a una crisis le sigue siempre un aumento general de la productividad. La paradoja de esta teoría de la crisis parece consistir en que el equilibrio solo puede mantenerse o recuperarse si la productividad sigue aumentando y no se estanca, ya que en ese caso el retroceso parece inevitable. En este sentido, este modelo depende hasta hoy del progreso, sin el cual no podría cumplirse empíricamente. Como dijo Molinari, un teórico de las coyunturas del siglo XIX: «Todo progreso pequeño o grande posee su crisis»[7]. Creo que este modelo semántico que considera las crisis como generadoras del progreso solo se ha cumplido empíricamente en el ámbito de la economía, de las ciencias naturales, de la técnica y de la industria. Prescindiré del uso de citas para mostrar la aplicación de este modelo a la historia universal de la humanidad. Su número es inabarcable. Solo utilizaré un ejemplo que representa al resto: «Out of every crisis mankind rises with some greater share of knowledge, higher decency, purer purpose»[8] [De toda crisis, la humanidad emerge con una mayor porción de conocimiento, más decencia y un propósito más puro]. Estas son las palabras de Franklin D. Roosevelt poco antes de su muerte. Desde la perspectiva semántica debe plantearse la pregunta de si «progreso» es el concepto guía de «crisis» o si el concepto periódico iterativo de «crisis» es el auténtico concepto guía en el que también se subsume «progreso». Si «crisis» como concepto periódico iterativo puede pretender una mayor capacidad explicativa, entonces el progreso, que indudablemente existe, podría poseer un derecho relativo.

3. *La crisis como decisión definitiva*. La crisis existente se concibe como una crisis única y excepcional después de la cual la historia será muy distinta en el futuro. Esta opción semántica se utiliza con una frecuencia que aumenta en la misma medida en que disminuye la creencia en el fin absoluto de la historia mediante el Juicio Final. En este sentido nos encontramos frente a la sustitución del dogma teológico. Se atribuye a la historia inmanente al mundo el papel del dogma. Recurriré a algunos testimonios. Robespierre se vio a sí mismo como ejecutor de una justicia moral que se implantaría de forma definitiva mediante un uso

7. G. de Molinari, *L'Evolution économique du XIXe siècle. Théorie du Progrès*, París, 1880, pp. 102 s.

8. Citado en W. Besson, *Die politische Terminologie des Präsidenten F. D. Roosevelt*, Tubinga, 1955, p. 20.

inevitable de la violencia. Asimismo Thomas Paine creyó, en vista de la crisis provocada por las revoluciones americana y francesa, que el futuro entrañaba un cambio absoluto. Los primeros partisanos de la Revolución francesa, que se convirtieron en opositores enconados de sus consecuencias bonapartistas, también pudieron seguir utilizando esta opción semántica. Solo mencionaré a algunos de ellos: Friedrich Schlegel, Fichte o Ernst Moritz Arndt en el ámbito lingüístico alemán. El momento en que la historia ha tocado fondo encierra el giro hacia la redención. En Francia se puede hacer referencia al nacimiento de la sociología como fruto del espíritu de la Revolución (no solo de la Restauración). Saint Simon o Auguste Comte se veían a sí mismos en la *Grande Crise Finale*, que podía superarse y remontarse de una vez para siempre mediante la planificación científica y el aumento de la producción industrial. También hay que mencionar a Lorenz von Stein, para quien el equilibrio entre el capital y el trabajo era la última oportunidad de proteger a Europa de un retroceso a la barbarie.

En cierto modo Karl Marx quedó trabado en una posición intermedia. Por un lado, estaba seguro de que la última crisis del capitalismo daría lugar a una nueva situación caracterizada por la ausencia de poder y por la desaparición de las diferencias de clase, pero por otro lado, no se veía capaz de interpretar las crisis del capitalismo de forma que necesariamente dinamitasen el sistema en vez de conservarlo. Por un lado, operaba con un concepto de crisis inmanente al sistema, en la medida en que demostraba la estructura iterativa de las crisis económicas. Por otro lado, utilizaba un concepto de crisis derivado de otras premisas —anteriormente teológicas— que dinamitaba el sistema y que llevaba a la historia universal hacia una gran crisis final. Sin duda la presunta lucha final entre el proletariado y la burguesía tenía para él las dimensiones de un Juicio Final, que no consiguió fundamentar exclusivamente desde la economía. Llego así a la parte final.

3. «CRISIS» COMO UNA PREGUNTA HECHA A LA TRADICIÓN CRISTIANA

Es fácil desvelar la crisis en el sentido de crisis final como una ilusión fruto de la perspectiva. Forma parte de la finitud del ser humano creer más importante su propio contexto, tomarlo más en serio que todos los contextos anteriores. Sin embargo, habría que evitar —precisamente teniendo en cuenta la doctrina del Juicio Final— rechazar esa valoración exagerada de las personas sobre sí mismas como un simple error de perspectiva. Precisamente cuando lo importante consiste solo en asegurar la supervivencia, podría ser que muchas crisis resulten ser crisis finales. «Crisis» en el sentido griego de estar obligado a juzgar y a actuar bajo el

principio de la falta de tiempo sigue siendo un concepto que aun en las complejas condiciones de la sociedad moderna es imprescindible. Me gustaría explicar esto con un experimento mental histórico.

Es parte de la doctrina cristiana la creencia de que Dios acortará el tiempo antes de que sobrevenga el fin del mundo. A esto le subyace la idea cosmológica de que Dios, señor de los tiempos, puede provocar con antelación el fin del mundo previsto para acortar el sufrimiento de los elegidos (Marcos 13,20; Mateo 24,22). Este lenguaje mitológico de la expectativa apocalíptica puede psicologizarse o ideologizarse. No es difícil ver en la creencia sobre el inminente acortamiento del tiempo el deseo de los que sufren y de los oprimidos de cambiar la miseria por el paraíso tan rápido como sea posible. Pero si observamos el *topos* del acortamiento escatológico del tiempo a lo largo de sus interpretaciones históricas, nos encontraremos con la sorprendente conclusión de que lo que inicialmente era un acortamiento del tiempo de carácter suprahistórico se ha convertido en una aceleración de la historia misma. Lutero, por ejemplo, creía firmemente que Dios acortaría el tiempo antes de que llegase el fin del mundo, por otra parte, desconocido. Sin embargo, ya no creía que los años se convertirían en meses, los meses en semanas y las semanas en días antes de que la luz eterna eliminase la diferencia entre el día y la noche. Lutero interpretaba el acortamiento del tiempo en términos históricos: los acontecimientos en sí mismos, que se agolpaban rápidamente con el desmoronamiento de la Iglesia, los interpretaba como una señal del inminente fin del mundo. La carga de la prueba de la irrupción del Juicio Final ya no se encontraba en la idea mítica de que el tiempo en sí podía acortarse, sino en los acontecimientos históricos empíricamente comprobables. Desde una perspectiva completamente distinta, la historia de los descubrimientos de las ciencias naturales se interpretó de forma análoga. Bacon tenía la expectativa y la esperanza de que las invenciones se produjesen en intervalos de tiempo cada vez más cortos con el fin de poder dominar cada vez mejor la naturaleza. A partir de aquí los pensadores de la Edad Moderna como, por ejemplo, Leibniz dedujeron que los progresos inmanentes al mundo llevarían con creciente rapidez y aceleración a un mejor orden mundial. El acortamiento apocalíptico del tiempo se transformó en la aceleración del progreso histórico. Los contenidos del modelo interpretativo cambiaron completamente. Alcanzar el paraíso solo después del fin del mundo y alcanzarlo en este mundo eran lógicamente incompatibles.

No obstante, el acortamiento temporal cósmico, que antes debía preceder al Juicio Final, no hizo perder al concepto de crisis su sentido. La aceleración del mundo moderno, sobre cuya realidad no hay ninguna duda, también puede concebirse como crisis. Evidentemente, hay decisiones adoptadas, científicamente o no, voluntaria o involuntariamente, que determinan si es posible o no la supervivencia en este planeta y

cómo lo es. El acortamiento temporal cósmico que anteriormente, en un lenguaje mítico, debía preceder al Juicio Final actualmente puede verificarse empíricamente como una aceleración de las secuencias de acontecimientos históricos. En palabras de Jacob Burckhardt: «De repente el proceso del mundo se acelera de manera terrible; una evolución que antes requería siglos parece suceder y terminar en meses y semanas como un veloz fantasma»[9]. El concepto superior [*Oberbegriff*] común para el acortamiento apocalíptico del tiempo que precede al Juicio Final y para la aceleración histórica es «crisis». ¿Debe suponerse que esto solo es una casualidad lingüística? Tanto en su significado cristiano como en el no cristiano «crisis» indica una creciente presión temporal de la que la humanidad parece no poder escapar.

Por eso, para terminar voy a exponer una hipótesis temporal que en absoluto es nueva. La historia de la humanidad contemplada desde el presente puede exponerse mediante tres curvas temporales exponenciales. Comparados con los cinco mil millones de años transcurridos desde que nuestro planeta se cubrió con una corteza terrestre sólida, los mil millones de años de vida orgánica son un corto lapso temporal, pero aún más corto es el lapso temporal de diez millones de años de existencia de los homínidos, de los cuales solo en los dos últimos millones de años existen pruebas de la existencia de herramientas fabricadas.

La segunda curva temporal exponencial abarca los dos últimos millones de años, desde que el ser humano se distingue por la fabricación de herramientas. Los primeros ejemplos de un cierto arte genuino se remontan treinta mil años en el tiempo, la agricultura y la ganadería diez mil años. Y comparados con los dos millones de años de una productividad propia, los aproximadamente seis mil años de una cultura urbana desarrollada, desde que existen signos de transmisión escrita, constituyen un lapso temporal corto. El desarrollo de la reflexión filosófica, de la poesía y de la historiografía aparecería aún más tarde.

La tercera curva temporal exponencial comienza con la autoorganización de las culturas urbanas desarrolladas, que surgieron hace seis mil años. Comparada con esta historia caracterizada por su relativa continuidad, la moderna sociedad industrial, que se basa en la ciencia y en la técnica, solo existe desde hace aproximadamente trescientos años. Expondré la curva de aceleración únicamente en base a tres series de datos. Las comunicaciones se han acelerado de tal forma que potencialmente es posible establecer la identidad temporal entre el acontecimiento y la noticia. La aceleración del transporte también se ha multiplicado por diez desde que los medios naturales, el viento, el agua y los animales, han

9. J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, ed. de R. Stadelmann, Pfullingen, 1949, p. 211 [trad. de W. Roces, *Reflexiones sobre la Historia Universal*, FCE, México, 1961].

sido sustituidos por medios técnicos como la máquina de vapor, la maquinaria eléctrica y los motores de combustión interna. La aceleración de los medios de comunicación ha reducido el planeta al tamaño de una nave espacial. Simultáneamente, el aumento de la población tiene lugar en una curva temporal exponencial análoga: de aproximadamente quinientos millones en el siglo XVII, la población mundial ha aumentado, a pesar de todas las matanzas masivas, hasta dos mil quinientos millones de personas a mediados del siglo XX para alcanzar, a finales de ese siglo, la barrera de los ocho mil millones.

Las tres curvas temporales exponenciales podrían rechazarse como un simple juego de cifras. Sin embargo, se perfila claramente un límite que ya no puede ser superado por ningún progreso técnico y científico. A esto se añade que la capacidad de autodestrucción de una humanidad autónoma se ha multiplicado siguiendo la misma curva temporal exponencial.

Se nos plantea, por tanto, la cuestión acerca de si nuestro modelo semántico de la crisis como crisis final no tiene ahora más posibilidades que nunca de hacerse realidad. De ser esto cierto, todo dependería de concentrar todas las fuerzas en evitar perecer. El *katechon* también es una respuesta teológica a la crisis.

Las tres curvas temporales exponenciales pueden interpretarse también como amplificadores de la aceleración, lo que vuelve completamente imposible hacer cálculos aproximados sobre el futuro. Quizá la respuesta a la crisis se encuentre en buscar los estabilizadores que es posible deducir de la larga duración de la historia de la humanidad. Tal vez esta pregunta pueda formularse no solo en términos históricos y políticos, sino también teológicos.

8

PATRIOTISMO
Fundamentos y límites de un concepto moderno

Dedicado a Dolf Sternberger

El orden en que me dirijo a los presentes —presidentes federales, homenajeado, cargos de la universidad y sus invitados— prueba la existencia de una jerarquía de la dignidad que muchos de los patriotas de los tres últimos siglos habrían pronunciado a disgusto, mientras que otros patriotas, por el contrario, lo habrían hecho con gusto. Ser patriota o abrazar un patriotismo exigió siempre tomar partido, aunque del concepto no pudiese deducirse qué partido tomar. Parece, por tanto, que nos encontramos en la misma situación que Wieland, que en 1793 no se sentía capaz de definir un «concepto claro y ortodoxo» de patriotismo, especialmente del alemán[1]. Si nos fijamos en el uso lingüístico actual en nuestra Alemania occidental, da la impresión de que patriotismo tiene adherido un sentido antiguo; la connotación moderna, revolucionaria, del año 1793 parece que se ha desvanecido.

En cualquier caso, hoy día el concepto «patriota» no hace que sus usuarios sean considerados o definidos como nacionalistas o chovinistas, es decir, como parte de un grupo negativo. Nuestra experiencia hace que ya no se pueda ser nacionalista, pero ser patriota sigue siendo algo aceptable. Nos hemos ahorrado el *patriotist*, no así el *patriotismo*. Es una palabra y un concepto creado a principios del siglo XVIII, precursor de numerosos -ismos que —también gracias a su ayuda— le siguieron: republicanismo, democratismo, liberalismo, socialismo, imperialismo, comunismo, nacionalismo, fascismo. Ninguno de estos conceptos, que dieron lugar a grandes movimientos caracterizados por su dinamismo, es pensable sin el concepto precedente de patriotismo. Son conceptos

1. Chr. M. Wieland, *Über deutschen Patriotismus. Betrachtungen, Fragen und Zweifel*, en *Christoph Martin Wielands Werke*, 1879, vol. 34, p. 318; también en *Teutscher Merkur* (1793), II, pp. 3-21.

subsecuentes [*Folgebegriffe*] que, en mayor o menor medida, se pueden derivar del volumen semántico de «patriotismo». Este es un hecho interesante, específicamente moderno, que ofrece razones para preguntarnos por los fundamentos y límites del patriotismo.

Si hay una patria, sin duda es, aparte de otras cosas, el país en el que cada persona ha nacido. No puede elegirse. Y es el país en el que uno suele vivir a no ser que motivos internos o externos le obliguen a abandonarlo. ¿Qué necesita el patriotismo para garantizar o fundamentar ese estado de cosas preexistente? Debemos intentar responder a esta pregunta.

En este sentido, por ejemplo, puede ser igualmente una muestra de patriotismo, como hemos experimentado demasiadas veces, tanto abandonar su país como quedarse en él. Patriotismo y exilio no son excluyentes. El patriotismo no se refiere, por tanto, solo al país en el que se vive y que por eso se ama, sino también a su situación e incluso a su constitución. El que la sangre y la tierra sean criterios de una vida política es característico del uso lingüístico alemán. Cuando hay divergencias sobre la constitución —o sobre el amor a la patria—, la emigración puede convertirse en algo inevitable. Heinrich Heine dijo en una ocasión que debido a ese amor había pasado trece años en el exilio[2]; aún habrían de ser más.

El patriotismo, por tanto, excluye e incluye. Nuestra tarea debe consistir en saber de forma detallada cómo sucede esto. Para eso me ocuparé sobre todo de la historia de la palabra y del concepto, en la que se articulan las experiencias y las motivaciones, las esperanzas y los miedos de quienes apelaron al patriotismo y lo plasmaron en un concepto. A continuación mencionaré algunas de las características estructurales de larga duración que contienen las manifestaciones concretas de patriotismo. Los fundamentos y los límites de lo que llamamos patriotismo son concretos y a la vez constantes, solo se modifican lentamente.

Haré un rápido resumen de la historia de la palabra y del concepto. La palabra original «patria» hace referencia en griego al linaje del padre, se refiere a la familia, también a la tribu; en latín se refiere sobre todo —con una carga religiosa— a la «ciudad natal», Roma; en alemán «patria» [*Vaterland*], como podemos decir desde el siglo XII, se refiere siempre al país de origen. Esta base cuasi natural se ha conservado hasta el día de hoy. En griego también existía «patriota», pero hacía referencia al paisano del mismo origen, a menudo era un bárbaro o un esclavo del mismo origen. En cualquier caso, no se refería al ciudadano, al *polites*. El significado natural y apolítico de patriota se

2. «C'est à cause de cet amour que j'ai vécu tant de longues années dans l'exil» (H. Heine, *Germania. Conte d'hiver* [1844], en Íd., *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*, ed. de M. Windfuhr, vol. 4, Hamburgo, p. 242 [trad. de J. Munárriz, *Alemania. Un cuento de invierno*, Hiperión, Madrid, 2001].

utilizaba todavía en inglés y en francés en el siglo XVII: es el paisano, *one's countrymen*[3].

La auténtica historia del patriota empieza a principios del siglo XVIII, cuando surgieron de forma masiva periódicos con ese nombre en Francia, Inglaterra y Alemania. Este término se convirtió en una figura clave de la Ilustración política, comprometida conscientemente con el «patriotismo», con un amor activo a la patria que los patriotas plasmaron en este innovador concepto. Toda la semántica política se modificó con la aparición del patriota. Entre la autoridad y el súbdito se intercaló esta nueva clase. El patriota como miembro de su sociedad no era simplemente un ciudadano, aunque también lo era. Sobre todo era un *civis bonus*, un buen ciudadano. Un ciudadano que sabía cómo ilustrar al habitante de la ciudad o al campesino sobre sus derechos y obligaciones, que él mismo intentaba cumplir con especial fidelidad. Más aún, él mismo desarrollaba estos derechos y obligaciones en la medida en que los derivaba de la naturaleza mediante la razón. Inicialmente patriota era un concepto elitista, aunque con una pretensión universal.

En otras palabras, el patriota, convencido de actuar movido por su amor a la patria, compite con el «padre» de ese país, el *pater patriae*, el soberano. Como tipo ideal, los mismos patriotas son «padres» de una nueva constitución aún por elaborar, de una constitución libre que en el mejor de los casos hará asumir sus funciones al soberano que gobierna realmente, a saber, la de ser el ejecutor de una administración legal y justa. En caso contrario, será un tirano. Como expone Sonnenfels en 1771 al abordar la educación de la juventud en el patriotismo en su texto *Sobre el amor a la patria*: «En lugar de presentarle [al joven] la patria como el bienhechor común, se le muestra la primera vez en la forma de un tirano»[4]. El monarca ya no es como hasta entonces el bienhechor: desde la perspectiva patriótica un bienhechor semejante es un déspota. En cierto modo la patria se emancipa del padre y ocupa su lugar como un nuevo actor colectivo. La patria se convierte en el bienhechor común, hablando claro: en república. Según la consecuente lógica lingüística de Campes, en el mejor de los casos el soberano [*Landesvater*] se convierte en «padre de la patria» [*Vaterlandsvater*][5], la patria se convierte en sujeto, el padre, en su atributo. El sujeto de la acción pasa de ser el soberano a ser la patria, que se convierte en un agregado superior.

3. R. Cotgrave, «Patriote», en *A dictionaire of the French and English Tongues*, Londres, 1611 (reed. 1970).

4. J. v. Sonnenfels, *Über die Liebe des Vaterlandes*, Viena, 1771 (reed., Königstein im Taunus, 1979), p. 8.

5. J. H. Campe, *Wörterbuch der deutschen Sprache*, parte 5, Brunswick, 1811, p. 256.

Detrás de este cambio semántico de sujeto actúa en realidad un proceso histórico real que refuerza y lleva hacia un Estado institucional el poder personal del monarca. Este proceso tiene lugar en el ámbito de la política fiscal, de las finanzas y en la organización militar, en resumen, en el ámbito administrativo. Sin embargo, los patriotas querían más: influencia, participación, en definitiva, el gobierno como autogobierno para que de esta forma el Estado institucional se convirtiese, como se decía entonces, en una «verdadera patria».

La *Enciclopedia* francesa era mucho más clara en este punto de lo que podía serlo Sonnenfels, al que acabamos de citar. Según el texto de Jaucourt en su artículo sobre patriota y patriotismo, un reino, *royaume*, nunca podía ser una patria —*patrie*— como erróneamente había afirmado Colbert[6]. Solo puede ser patriota quien actúa autónomamente y bajo un gobierno libre, único contexto en el que puede desarrollar sus capacidades. El patriota solo puede vivir y trabajar de acuerdo con sus obligaciones bajo una constitución libre. Solo entonces podrá hacer progresar sus proyectos políticos más de lo que hasta entonces ha sido posible. Si, no obstante, situaciones políticas desfavorables le impiden realizar sus proyectos —la política para Jaucourt es una lotería—, el patriota habrá demostrado, a pesar del fracaso, su buena conciencia. Pues en ningún caso la virtud misma puede sucumbir. Desde un punto de vista moral no hay, por tanto, ninguna alternativa al patriotismo. Este se basa en la virtud, que obliga a actuar de forma inequívoca. Cuando las circunstancias no son como deberían, han de ser modificadas. Patriotismo es, por tanto, un concepto enfático, un concepto de movimiento, el primero de nuestra modernidad, que legitima la autohabilitación del ciudadano adulto. Esta concepción tuvo consecuencias en el ámbito del derecho constitucional.

Kant las plasmó en un concepto en 1793, cuando Robespierre intentaba imponer la virtud: un gobierno paternal, que mantiene a las personas en la minoría de edad y que distribuye la felicidad en virtud de la bondad del soberano, «es el mayor despotismo concebible». Es necesario un gobierno que no sea paternal, sino patriótico, *imperium non paternale, sed patrioticum*. Una ley no puede basarse en la discrecionalidad de una decisión del monarca, las leyes deben ser el resultado de la voluntad general, solo así pueden hacerse realidad y conservar la libertad de los derechos de las personas. El «modo patriótico de pensar» obliga a todos en el Estado, también a su dirigente, como dijo Kant, a considerar «la comunidad como el regazo materno y el país como la tie-

6. De Jaucourt, «Patriote, Patriotisme», en *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers/par une Société de Gens de Lettres*, ed. de D. de Diderot y J. R. D'Alembert, reed. en facsímiles de la 1.ª ed. de 1751, aquí 1765.

rra paterna»[7]. Su futuro solo puede garantizarse si no se deja en manos de la discrecionalidad de un monarca; por el contario, debe concebirse como un bien jurídico protegido fruto de la formación de la voluntad general. La comunidad como regazo materno y el país como tierra paterna: pocas veces acude Kant al uso de metáforas para impulsar públicamente la transformación de su imperativo moral en una acción política. Lo hizo como patriota. El patriotismo exige tomar partido, es decir, tomar partido por el Estado constitucional republicano.

Como se comunicó lapidariamente poco después en una revista prusiana: «en realidad el patriota vive solo para la constitución»[8]. Nuestro prusiano anónimo explica su «patriotismo constitucional», si se me permite utilizar aquí *a posteriori* esta expresión. El apego a la tierra de origen, es decir, a la campiña, a la cabaña o a la casa, en definitiva a la patria, no es suficiente. Se dice incluso que «denigra el sentimiento sagrado del patriotismo cuando [se fundamenta] en una simple habituación a la tierra». «El amor a la patria en su sentido más noble» exige que la patria «se entienda en el sentido de pueblo, como, por otro lado, casa se entiende en el sentido de familia. Sin embargo, no es el pueblo como un conjunto o una clase de personas, sino que es la unión la que hace de ese conjunto de personas una nación, un pueblo, la ley, la constitución». Hasta aquí lo dicho por este intérprete, cuyo artículo se reimprimió en Austria porque al parecer también reproducía de forma adecuada el concepto de patriotismo allí existente. Esta variante del patriotismo constitucional, que utiliza elementos de origen estamental y romántico, es una respuesta a la República Francesa. Como continúa nuestro autor: «Así se aprecia que la vida hogareña es una preparación para el amor a la patria. Un pueblo de auténticos padres de familia, si es concebible en el mundo sublunar, tendría que ser un pueblo de patriotas sinceros»[9]. La figura de referencia de esta constitución ideal no es el ciudadano adulto, sino el padre de familia estamental, independiente.

En este punto colisionan en sentido terminológico dos mundos. Desde un punto de vista político, la oposición era entre la Francia revolucionaria y el decadente Imperio alemán, que en esa época padecía guerras desde hacía veinte años. Desde el punto de vista de la historia

7. I. Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politk und Pädagogik*, primera parte, ed. espec. en 10 vols., ed. de W. Weischedel, vol. 9, Darmstadt, 1981, p. 146.

8. «Von der Erziehung zum Patriotismus», en *Jahrbücher der preußischen Monarchie* (agosto de 1798), pp. 405-408, citado en Chr. M. Wieland, «Liebe», en J. G. Krünitz, *Ökonomisch-technische Enzyklopädie oder allgemeines System der Staats-, Stadt-, Haus-, und Landwirtschaft, wie auch der Erdbeschreibung, Kunst- und Naturgeschichte*, parte 78, Brünn, 1804, p. 436.

9. *Ibid*., pp. 433 s.

social, el ciudadano adulto y el padre de familia estaban muy próximos. Según el uso de las palabras, ambos se concebían como patriotas, ambos tenían su patriotismo constitucional. Esto nos sitúa frente a una profunda ambigüedad preñada de ideología, inherente desde el principio al patriotismo y que, aún hoy día, no ha perdido.

En primer lugar, el concepto apunta a una constitución legal y justa cuyos fundamentos, sin embargo, tienen una pretensión universal. Un patriotismo semejante, en palabras de un estudiante de Kant, no puede en ningún caso «servirse de medios injustos»[10]. Estos irían en contra de la razón y aplicar la razón es una obligación ante la humanidad. Solo el amor «a la humanidad se merece el nombre de auténtico patriotismo». Coincide completamente con el auténtico cosmopolitismo. Sin embargo, en el contexto de la Revolución francesa esto significó la legitimación de la guerra civil en el interior porque era justa, al ir dirigida a la eliminación del injusto despotismo. Hacia el exterior este concepto legitimó la expansión, la exportación de la Revolución. El auténtico patriota actúa según principios cosmopolitas, que reivindican su validez para el conjunto de la humanidad. De este modo, sin embargo, este patriotismo provocó —en segundo lugar— un patriotismo genuino en los pueblos que no quisieron la importación de la revolución por los franceses. Lo que significó la guerra, la guerra de las naciones, una apreciación que Robespierre formuló inmediatamente y que le llevó a pronunciarse, inútilmente, en contra de la exportación militar de la Revolución francesa.

Tanto la guerra civil en nombre de una justicia universal como la guerra en nombre de la justicia nacional formaban parte del mismo concepto de patriotismo. Ambas alternativas se excluyen mutuamente desde una perspectiva lógica, pero fácticamente se refuerzan recíprocamente. También puede decirse que en «patriotismo» se plasmó un principio estructural del mundo moderno en la medida en que la guerra civil y la guerra se han reforzado mutuamente, con independencia de los -ismos con que posteriormente se han denominado. Los padres del concepto no dejaron lugar a dudas de que su contenido universal, nuestra primera variante, caracteriza el verdadero patriotismo. «The patriot is one who makes the welfare of mankind»[11] [El patriota es alguien que construye el bienestar de la humanidad]. O en la recepción francesa de De Jaucourt: el patriotismo perfecto es global, lleva los derechos de la humanidad en el corazón, este es el *patriotisme universel*[12]. De aquí se sigue en la realidad

10. W. T. Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften, nebst ihrer Literatur und Geschichte*, vol. 4, Leipzig, 1828, p. 313.
11. Addison, citado en S. Johnson, «Patriot», en *Dictionary of the English Language*, Londres, 1775.
12. De Jaucourt, «Patriote, Patriotisme», cit., p. 181.

política un precepto de intervención, más aún, una invitación a intervenir cuando se trata de los derechos de la humanidad. «De esta manera pueden concebirse casos en los que el amor a la patria obliga a permitir la conquista de la propia patria» (la cita no es del año 1944, sino de 1795)[13].

Con ello se presenta una hipótesis cuyo cumplimiento hoy día aún es posible y verosímil. Sabemos que después del establecimiento de los Estados nacionales con constituciones burguesas fueron las diversas internacionales las que intentaron mantener el principio de la justicia universal. También ellas tenían su patria como evocó Crispin en el congreso del USPD [Partido Socialdemócrata Independiente de Alemania] en 1922: «No conocemos ninguna patria que se llame Alemania, nuestra patria es la tierra, el proletariado»[14]. El actor que reivindica la universalidad se ha desplazado en este caso de la burguesía cosmopolita del siglo XVIII al proletariado internacional de los siglos XIX y XX. Sin embargo, el «proletariado» seguía los pasos de la burguesía ilustrada cuando utilizaba la autolegitimación global. El nombre cambiaba —de cosmopolitismo a internacional—, la estructura semántica continuaba siendo la misma. Solo siguiendo el principio de la mayor universalidad posible, podía establecerse una constitución justa.

No obstante, también el reverso nacional es inherente al mismo principio. Basta recordar la disputa, con un desenlace mortal, entre Trotski y Stalin sobre si podía establecerse el socialismo en un país sin llevar a cabo simultáneamente la revolución mundial. Este significado regional de un patriotismo limitado a solo un Estado, a solo un país o pueblo se ha hecho prácticamente autónomo y ha prescindido de las que hasta ese momento eran sus premisas universales. En el transcurso del siglo XIX el patriotismo nacional o, formulado de otra manera, el nacionalismo ha demostrado ser el elemento patriótico más fuerte sobre todo gracias a los conceptos de movimiento añadidos, que han enriquecido o superado el patriotismo. El republicanismo y el democratismo, el liberalismo y el socialismo, por supuesto el nacionalismo, el imperialismo, el comunismo y el fascismo, todos han reforzado a los distintos actores definidos en términos de nación.

En efecto, el concepto de amor a la patria puede utilizarse en los casos concretos para referirse a patrias muy distintas. Este proceso pluralizador existente en la misma palabra de «patriotismo» ya empezó a

13. Marqués W. F. von Schmettow, *Brutus, Freiheit und Schwärmerei. Kleine Schriften*, parte 1, Altona, 1795, citado en Murhard, «Patriotismus», en C. v. Rotteck y C. Th. Welker, *Staatslexikon oder Enzyklopädie der Staatswissenschaften*, vol. 12, Altona, 1841, p. 395.

14. A. Crispin, «Die internationale Arbeitsgemeinschaft sozialistischer Parteien», en *USPD. Protokoll über die Verhandlungen des Parteitages in Leipzig vom 8. bis zum 12. Januar 1922, sowie über die 2. Reichsfrauenkonferenz am 7. und 8. Januar 1922 und über die Konferenz für Arbeiterbildung am 8. Januar 1922*, Leipzig, 1922, p. 128.

perfilarse en el siglo XVIII. «Las patrias parecen llegar a su fin, parecen disolverse en la humanidad»[15]. El surgimiento, por ejemplo, de una conciencia nacional específica alemana, fruto de la recepción de las máximas revolucionarias francesas y también como reacción a estas, puede considerarse en este contexto un caso paradigmático. Evitaré describir aquí esta historia concreta, que tanto en el caso del patriotismo imperial de los juristas, como en el patriotismo estatal vinculado a los *Länder* de los austriacos, prusianos, bávaros, etc., como en ese amor a la patria que primero debía crear su Alemania más grande o más pequeña —«toda Alemania debe ser»—, se alimenta de un carácter irrealizable que se reproduce constantemente.

Retrospectivamente nos topamos con el lema de Wieland de 1780: *Dulce est pro patria disipere*[16]. Es dulce hacer tonterías por la patria. Por eso los patriotas coetáneos quemaron sus libros. Wieland también caracteriza ese patriotismo, especialmente el de los escritores: revolotea «desde hace algún tiempo como la paloma de Noé» porque no encuentra suelo firme en ninguna parte[17]. Wieland ofrece también una explicación de esta variante del patriotismo que posee una validez general y que anticipa teorías sociológicas actuales sobre la formación de la nación. Según el análisis de Wieland, este patriotismo consiste en la idea de que solo depende de la voluntad conseguir una patria propia. Lo que se quiere, se puede, en vez de, como objeta Wieland, querer solo lo que se puede. Considerar la patria como un producto de la voluntad es una definición del concepto que describe especialmente bien el aspecto específicamente moderno, el aspecto creador de la nación que, actualmente, aparece de nuevo en muchas teorías sobre la etnogénesis, como, por ejemplo, cuando se habla de la «invención» de la nación.

Considerar como la garantía de la realización acelerada de los deseos nacionales solo la voluntad de los patriotas es, como Wieland añade irónicamente, sobre todo un producto «del glorioso siglo XVIII, venerado por encima de todos los demás». Durante los últimos veinte años de ese siglo, los patriotas esperaron el milagro «de una felicidad nacional cada vez más duradera y creciente [...] Alemania quiere. ¿Por qué no habría de quererlo?»[18]. Es un patriotismo voluntarista que remite a una comunidad de acción que se constituye a sí misma mediante su propia voluntad, en contraste con la voluntad general deducida desde una perspectiva universal, en la que todos deben tomar parte. No es necesario comentario

15. Sonnenberg, ciado en J. H. Campe, *Wörterbuch der deutschen Sprache*, cit., p. 255.

16. Chr. M. Wieland, *Patriotischer Beitrag zu Deutschlands höchstem Flor veranlasst durch einen unter diesem Titel in Jahre 1780 im Druck erschienenen Vorschlag eines Ungenannten*, en *Werke*, Berlín, 1879, vol. 33, p. 153.

17. *Ibid.*, p. 167.

18. *Ibid.*, pp. 155 s.

alguno acerca de a dónde nos ha conducido esta clase de patriotismo, a pesar de lo cual reaparece una y otra vez.

La cita de Horacio modificada por Wieland nos muestra, citada correctamente, su verdadero contenido. La cita señala el centro del concepto moderno de patriotismo y lo hace para ambas variantes, tanto para la universal como para la cuasi autóctona, para la cosmopolita y para la del Estado nacional: morir por la patria es dulce y honorable. Todos evocaron este lema a lo largo de dos siglos en Occidente y en Oriente, y lo cumplieron.

No les obligaré a escuchar las antiguas historias de héroes, que los patriotas cultos se sabían de memoria, en las que las manos eran quemadas, los propios hijos decapitados, en las que se saltaba al vacío, se moría con valentía y se clavaba el puñal en el cuerpo del tirano o en el propio pecho. No hay que sobrevalorar la recepción literaria de la Antigüedad, pero en todas partes se aceptó la idea de que el interés común es previo al individual y de que en consecuencia uno debe sacrificarse por la patria. Esta idea fue aceptada en todas partes. Tanto en el patriotismo misionario como en el nacional —ambas variantes convergen con mucha frecuencia—, la disposición a morir era la prueba clave de que se trataba del verdadero patriotismo, que había que hacer realidad. *Dulce et decorum est pro patria mori.*

Por eso no podemos evitar centrar brevemente nuestra atención de forma retrospectiva en la prehistoria del moderno patriotismo. El concepto en sí es moderno, el énfasis en la voluntad, la anticipación de una patria futura aún por hacer, la necesidad de tener que tomar partido para crear una constitución justa o adecuada a las necesidades del pueblo —como quiera que esto se formulase—, la reflexión consciente sobre la posibilidad de crear un orden universal de las patrias. ¿Pero morir por eso? El motivo es viejo, es antiguo y es cristiano. Si se prefiere, es la acumulación de ambos motivos lo que caracteriza nuestra modernidad. La motivación de la Antigüedad se vio reforzada por la cristiana en la medida en que la muerte —por la patria— se legitimó adicionalmente con la otra muerte —por el reino de los cielos—, algo que en nuestra modernidad se ha plasmado en la expresión de morir en nombre de la «sagrada patria»[19].

19. Sobre la recepción medieval y la transposición cristiana del *Pro patria mori* horaciano es imprescindible E. H. Kantorowicz, «Pro patria mori» en *Medieval Political Thought. American Historical Review* 56 (1951), pp. 472-492. Véase además la historia de la interpretación jurídica en la Edad Media del *Pugna pro patria* catónico, así como la determinación de la relación de *rex* e *imperator*: G. Post, «Two notes on Nationalism in the Middle Ages»: *Traditio* 9 (1953), pp. 281-320. No obstante la multiplicidad de los problemas políticos concretos que había que solucionar —el *ius ad bellum* (*iustum*), la regulación de los impuestos y la jurisdicción, por solo mencionar algunos—, en términos semánticos, nos encontramos ante estructuras a largo plazo, que solo se modifican lentamente, detrás

El hecho de que morir por la patria fuese dulce y honorable era para los ciudadanos de la Antigüedad algo evidente, a no ser que se aceptase el camino de la esclavitud o de la sujeción a un poder extranjero impuesto, que castraba el autogobierno. Sin embargo, el verso de Horacio, que no falta en casi ninguna inscripción, octavilla, tratado o sermón de los patriotas modernos, no habla solo de morir por el Estado o por un país, por la patria, habla asimismo de la constitución justa, de la auténtica república por la que Horacio había luchado en la guerra civil. Morir por la patria era también una máxima republicana con pretensiones morales. Bruto se suicidó después de la derrota de Filipos, su compañero en la lucha, Horacio, comandante de una legión, sobrevivió. Expropiado y amnistiado, escribió su verso pensando retrospectivamente en la pérdida de la auténtica república, como recuerdo de quien se ve obligado a sobrevivir sin haber encontrado la auténtica patria y no solo como una apelación a lo irrecuperable. La derrota en la guerra civil por su patria dio al verso una valencia nostálgica, de compensación, que pasó desapercibida a los patriotas profesionales de la modernidad[20].

De este modo, el verso de Horacio, al que una y otra vez se apela, nos trae de vuelta a nuestra época. La disposición de morir por la patria se ritualizó. Se convirtió en la prueba legitimadora del auténtico patriotismo. Algo procedente de la Antigüedad republicana reapareció,

de las cuales se anuncian retos modernos. ¿Qué sucede cuando las lealtades se rompen o se duplican, cuando se desplazan desde las obligaciones personales como tales a las obligaciones ante un país o una institución? El otorgamiento del consentimiento personal y de la disposición a la lucha —y de la lealtad vinculada a un territorio— a actores con un mayor nivel de agregación, es decir, al país, al reino, al Estado, a la nación o, de forma más general, al papado o al imperio genera una escala de lealtades en competencia, que se repiten estructuralmente durante la modernidad, si bien los casos particulares nunca se agotan en las estructuras. Sobre el surgimiento del nacionalismo y también de su concepto, cf. H. Koht, «The Dawn of Nationalism in Europe»: *American Historical Review* 52 (1947), pp. 265-280, y el artículo, que compendia el tema de forma innovadora, de K. F. Werner, «Volk, Nation, Nationalismus und Masse», en O. Brunner *et al.* (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 7, Stuttgart, 1992, pp. 171 ss., espec. pp. 214-245.

20. Me permito repetir sin cambios la tesis presentada en 1987, resultado de la experiencia de un historiador de la modernidad, aunque provoca la objeción legítima de casi todos los filólogos clásicos. Solo Victor Poeschl la encontró digna de consideración. Con argumentos muy distintos, Dieter Lohmann privó a la máxima de Horacio de su univocidad, aceptada ingenuamente, al extraer de ella, en el contexto de las primeras dos odas, un matiz irónico, incluso sarcástico. Consiguientemente, la cita iba dirigida contra la ilusión de la arrogancia juvenil, que cree que jugará un papel heroico en el futuro. De esta forma, la historia de la recepción tendría que retroceder hasta Píndaro: «La guerra es dulce para aquellos que no la conocen, pero quien la conoce siente estremecerse todo su cuerpo cuando se acerca». Véase D. Lohmann, «Dulce et decorum est pro patria mori», en *Schola Anatolica. Freundesgabe für Hermann Steinthal*, Tubinga, 1989. Esta interpretación, que implícitamente descarta una tesis de la nostalgia, es criticada rigurosamente. Como mínimo, el debate demuestra que la versión afirmativa y aprobatoria de la máxima que augura la muerte se tambalea.

algo que con la Revolución francesa pasó a formar parte del núcleo del patriotismo: el culto politizado, patriótico de los muertos. Este nuevo culto político de los muertos, que conmemora a cada ciudadano como soldado, se ha hecho desde entonces susceptible de ser representado en monumentos, ha sido reclamado por la Ilustración y se ha hecho realidad desde la Revolución francesa. No hay sociedad en Europa en la que no haya un monumento a los caídos, con independencia de su forma. En toda capital hay un culto nacional a los muertos, la muerte por la patria es omnipresente y se celebró —y celebra— como tal, en el uso lingüístico alemán con especial predilección y de forma oportuna, porque «patriota» [*Patriot*] rima con «muerte» [*Tod*][21]. En España el revolucionario concepto de movimiento de patriotismo incluso se cosificó en un sujeto digno de veneración. El obelisco erigido en 1840, repleto de figuras y trofeos y con una llama eterna delante, conmemora a las víctimas del 2 de mayo de 1808, que, rebelándose contra los franceses, empaparon el campo de la lealtad con su sangre. La inscripción termina con el llamamiento: ¡Honor Eterno al Patriotismo!*.

Este culto a los muertos de la modernidad, que se convirtió en una muestra del amor a la patria, se vio reforzado en cierto modo por el cristianismo. Es difícil formularlo en pocas palabras, pero hacerlo puede ayudar a exponer el asunto de forma más clara. La auténtica patria de los cristianos es, fundamentada dogmáticamente, el reino de los cielos. Dios padre es, por así decirlo, aquel hacia el que el alma cristiana se dirige, al que retorna, y el mundo en sí mismo es para ella un exilio, el lugar de su *peregrinatio*. En palabras de Guillermo de Malmesbury: «Christiano totus est mundus exilium et totus mundus patria; ita exilium patria, et patria exilium»[22] [Para el cristiano el mundo entero es exilio y todo el mundo es patria; así el exilio es patria, y la patria, exilio]. Pero —y este es un enunciado histórico— morir por

21. Cf., por ejemplo, los poemas que tienen como tema la guerra [*Kriegslieder*] de Johann Wilhelm Gleim. Además, son un claro indicador del desplazamiento semántico de patriotismo. En la guerra de los Siete Años todavía se refería primordialmente al *pater patriae*, Federico el Grande. En la guerra de Sucesión de Baviera ya evocaba los deberes de mantenimiento de la paz del Estado prusiano, y a finales de ese siglo, la defensa de toda Alemania frente a las tropas de la Francia revolucionaria. De entre los numerosos ensayos sobre el patriotismo en su uso lingüístico alemán, haré referencia al volumen editado por G. Birtsch, *Patriotismus. Aufklärung* 4 (1989), con siete contribuciones. Además, al artículo de R. Vierhaus, «'Patriotismus' – Begriff und Realität einer moralisch-politischen Haltung», en *Deutschland im 18. Jahrhundert. Politische Verfassung, soziale Gefüge, geistige Bewegungen*, Gotinga, 1987, pp. 96-109. Sigue siendo imprescindible la obra de R. Michels, *Patriotismus. Prolegomena zu einer soziologischen Analyse*, Múnich/Leipzig, 1929.

* En español en el original. (*N. del T.*)

22. Sobre esto, véase mi ensayo «Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe», en R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Fráncfort d.M., 1979 [trad. de N. Smilg, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993].

Tierra Santa promete la redención del alma, promete la salvación. A partir del siglo XIII este deber, «morir por Tierra Santa», se convirtió en una tarea santificada, que no solo se refiere a Tierra Santa, sino que también puede hacerlo a la propia patria. La expresión luchar y morir «por Dios, el rey y la patria» —*Deo, Rege et Patria*— comenzó a propagarse a partir del siglo XIII. Con ello esta muerte se santifica, se hace heroica[23]. Incluso el versículo de la Biblia que Caifás formuló para justificar la muerte de Jesús —es mejor que muera un solo hombre a que su pueblo perezca o sufra daños—, se hizo susceptible de ser representado en un monumento para conmemorar en nombre del patriotismo moderno la muerte por la patria, que asegura la salvación del alma del moribundo ciudadano[24]. De aquí proceden expresiones como la «sagrada patria», la «muerte en el altar de la patria» y el resto de patéticas expresiones que vincularon el antiguo culto a los muertos con la proposición cristiana de redención.

La dificultad con la que nos enfrentamos después de doscientos años de experiencia acumulada de muertes en masa se ve más claramente cuando se observa la disputa en torno al proyectado monumento de Bonn[25]. ¿Qué debe rezar la inscripción? Una de las inscripciones más frecuentes es aparentemente correcta: «A las víctimas». Pero ¿a qué víctima se refiere? ¿A la víctima activa, a los soldados muertos? Un sentido que sin duda se ajusta a muchos de los que cayeron entonces. ¿O la expresión se refiere a las víctimas pasivas, a que en realidad esos soldados solo fueron seducidos y murieron por una razón equivocada? Esto significaría que la víctima activa se transforma *ex post* en víctima pasiva. Ambas variantes se excluyen mutuamente, en ambas puede leerse entre líneas, ambas se dirigen al observador de distinta manera, ambas con la misma palabra «víctima», que de una u otra forma fue sacrificada por la patria.

23. Véase *supra*, nota 19.

24. Albrecht Dihle me advirtió correctamente sobre el hecho de que la fundamentación del sacrificio de Cristo basada en el pueblo, y en este sentido limitada (Caifás, según Juan 11,50), se utilizó menos que las fundamentaciones más generales que aparecen en Juan 15,13 o Juan 3,16, que se inscribieron con más frecuencia en los monumentos a los caídos. Sin embargo, es necesaria una investigación que tenga en cuenta el lugar, el periodo y la confesión para continuar con las cuestiones que inició Ernst Kantorowicz (véase *supra*, nota 19).

25. También en este caso me permito citar sin modificaciones el texto presentado en 1987, dado que, por desgracia, sigue siendo válida la crítica a la inscripción, que en su momento se planeó y que entre tanto se ha llevado a cabo: «A las víctimas de la guerra y del gobierno de la violencia». Los soldados se redefinen como simples «víctimas» pasivas, de tal forma que a los judíos asesinados, considerados como «víctimas pasivas», se les coloca en el mismo nivel y tanto se les incluye como se les excluye. Todavía siguen sin resolverse las graves consecuencias políticas que se derivan de semejante negligencia semántica.

Si el concepto se utiliza para referirse a los judíos, la dificultad es aún mayor. En cierto sentido, puede afirmarse que fueron una víctima pasiva, pero precisamente ahí acecha la interpretación nacionalista. Para la ideología nacionalsocialista el papel de víctima que tenían que padecer los judíos abría el camino para limpiar el mundo de ellos. Es decir, justo el concepto pasivo de víctima no es aplicable a los judíos. Sin embargo, es difícil suponer que fuesen una víctima activa. Se les impidió esa posibilidad mediante el simple exterminio, la mayor parte de las veces sin ninguna oportunidad de poder sacrificarse por alguien. De este modo resulta evidente que la «muerte por la patria», que en los monumentos de la República Federal se ha transformado en el concepto de víctima, no puede hacer justicia a la forma de morir que en el siglo XX nosotros los alemanes hicimos realidad.

Con ello se ha alcanzado el límite del patriotismo. Ya no es susceptible de ser representado en monumentos. Morir por la patria ya no es dulce ni una promisión de bienaventuranza. La «víctima», por el contrario, sigue siendo ambigua. Esta es nuestra experiencia, pero no la de los demás. Deberíamos asumir nuestra experiencia. Por eso, para finalizar me gustaría mencionar algunos criterios que pueden definir la patria por encima de ese ámbito mortal: la patria siempre se sitúa entre la patria chica y la privacidad, entre la región y la intimidad, por un lado, y la humanidad, por otro. Esta humanidad, a diferencia de la de los siglos XVIII y XIX, se ha convertido en una unidad empírica muy concreta, y aunque no sea un sujeto, sí es la condición de toda acción posible en nuestro planeta.

En su forma de Estado nacional, la patria fue durante los siglos precedentes un principio óptimo de organización en lo que atañe a la capacidad de acción política. Completaba el marco de un Estado nacional constitucional. Actualmente la capacidad óptima de acción ya no está vinculada sin más a esa unidad, que se considera dudosa desde cuatro puntos de vista:

1. Desde un punto de vista económico, ya no existen patrias autóctonas;

2. desde un punto de vista ecológico, ninguna patria posee una frontera que pueda controlar;

3. desde el punto de vista de las comunicaciones, ya no es posible fundamentar y conservar la autonomía de la patria. Y —este es quizá el más importante—

4. todas las unidades políticas se han integrado hasta tal punto en federaciones que una patria ya no puede denominarse como la patria de una comunidad de acción soberana.

Frente a este proceso encontramos la arcaica exigencia de fundar o recuperar una patria, un planteamiento fundamentalista que sigue proliferando en todo el planeta.

Sternberger tuvo el valor de hablar de patria en 1947[26]. Habló de la patria viva y no de la mortal. Este artículo apareció entonces en la revista *Die Wandlung* [El cambio]. ¿Qué ha cambiado desde entonces? Seguramente se conserva un mínimo de organización situado entre la patria chica, en la que uno vive, por un lado, y la humanidad, cuya organización, por otro lado, es una labor de todos. En este sentido, este mínimo ofrece suficiente espacio para nuestra patria, que tal vez no necesite que se le busque ninguna identidad. Tal vez esta patria más que una tarea sea algo que nos ha venido dado.

[APÉNDICE DE 2003]

Dieciséis años después de este discurso se han añadido tres breves apéndices.

1. Los vertiginosos meses de la reunificación desde noviembre de 1989 a octubre de 1990 han demostrado hasta qué punto, para nosotros, la patria se había identificado con la República Federal de Alemania, convirtiéndose en un *principio* asumido desde hace décadas. El patriotismo constitucional invocado por Dolf Sternberger permitió un rápido acuerdo político y constitucional entre la Alemania oriental y la occidental. El temor que se despertó en todos nuestros vecinos sobre el resurgimiento de un pannacionalismo alemán, un temor compartido y fomentado por muchos de nuestros intelectuales, ha resultado ser hasta el momento injustificado, exceptuando los ambientes marginales de la extrema derecha habituales en Europa. En realidad, lo que nos impide a los alemanes actuar de forma pragmática y racional es un arraigado antinacionalismo.

Por el contrario, sigue sin resolverse un *problema* real que el gobierno de la Alemania unificada entonces responsable no previó y mucho menos planificó: llevar a cabo la reunificación no solo políticamente, sino también desde un punto de vista social y económico. No se apeló a la predisposición patriótica al sacrificio, que en 1990 era concebible y posible, con consecuencias que nos exigirán aún más sacrificios. No se llevó a cabo una compensación económica excepcional, que en su momento fue eficaz para la creación de la República Federal. Las indemnizaciones obligatorias, que exige el Estado de derecho, no se limitaron —como ejemplificaba el eficaz modelo francés posnapoleónico— a las prestaciones monetarias (aunque en ese caso para todos por igual): con consecuencias materiales y sociopsicológicas hasta ahora no superadas. De este modo la aparentemente derrotada teoría

26. D. Sternberger, «Begriff des Vaterlands»: *Die Wandlung* 2 (1947), pp. 367-379.

marxista, en la que el ser determina la conciencia, vuelve involuntariamente a salir a la luz.

2. Aunque el Estado nacional clásico actualmente está disminuido o integrado en estructuras federales, estructuralmente se repiten al nivel de los agregados superiores los mismos desafíos relativos a la obtención de capacidad de acción en política interior y exterior. La delimitación entre lo interno y lo externo, entre arriba y abajo («subsidiario»), ambos provistos de factores temporales de transformación: ¿cuándo?, ¿antes o después? Todo debe calcularse con precisión, distribuirse de forma equilibrada entre los socios y llevarse a cabo con mayor o menor presión. El *Großraum* de Carl Schmitt se vuelve de nuevo virulento, aunque ahora sin pretensiones hegemónicas, pero con la premisa del federalismo de que los desiguales deben ser tratados como iguales, es decir, con nuevas premisas ideológicas y con los viejos desafíos de la globalización. ¿Qué territorio se incluye o excluye de acuerdo con la constitución? ¿Europa? ¿Solo Europa? ¿Quién forma parte de ella? ¿Quién no? ¿Dónde están las fronteras? ¿Poseen estas en términos geográficos una distinta densidad? ¿Cuántas soberanías o instancias decisorias superpuestas pueden soportarse? ¿Es posible concebir, planificar y ejecutar formas de unión de distinta densidad e intensidad y de distintas velocidades? Lo que antes determinaba o se esperaba de la patria, de la nación o del pueblo se exige o pide ahora también a las federaciones, uniones o asociaciones con pretensiones institucionales. La constitución europea nos saluda.

3. Hay un hecho semántico interesante: el concepto «nacionalismo» —al contrario que «patriotismo»— solo se ha utilizado en contadas ocasiones, y en esos casos solo por la extrema derecha, para designar el propio movimiento social o político. Un ejemplo temprano lo ofrece Ernst Moritz Arndt. Como demócrata consecuente definió el «nacionalismo» como la condición previa necesaria del cosmopolitismo. Solo a finales del siglo XIX, los nacionalistas irlandeses se atrevieron a denominarse de esa forma[27]. Por primera vez, en torno a 1900, Maurice Barrès desarrolló una doctrina estricta del nacionalismo francés que, juramentado en tomarse la revancha contra Alemania, reunía unos criterios que solo idealmente podían concebirse como antialemanes: a saber, su nacionalismo era simultáneamente anticapitalista, antiparlamentario, antisocialista y antisemita. Elementos que, a la inversa, retomaron y redefinieron después de la Primera Guerra Mundial los hermanos Ernst y Friedrich Georg Jünger para el nacionalismo ale-

27. Sobre este hecho poco habitual, véase E. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780*, Cambridge, 1990, p. 105 [trad. de J. Beltrán, *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1992].

mán[28]. También Hitler utilizó «nacionalismo» al igual que «fanatismo» y «chovinismo» como lemas con el objetivo de generar unidad, aunque sin situarlos retóricamente en una posición tan central como la de, por ejemplo, «comunidad nacional» [*Volksgemeinschaft*] o «raza».

Por tanto, cuando a nuestra época se la denomina —tal y como se ha desarrollado a partir de Revolución francesa, cuyas consecuencias históricas a nivel mundial no han terminado todavía— como la época del nacionalismo, se está utilizando una definición categorial extraña que rara vez se ha utilizado de forma consensuada para autodenominarse y que, en cualquier caso, necesita (desde 1945) una fundamentación teórica.

Las autodenominaciones enfáticas con las que la sociedad, que hasta entonces se concebía estamentalmente, intentaba redefinirse y reestructurarse en nuevos movimientos son: democratismo, liberalismo, constitucionalismo, conservadurismo, socialismo, fascismo, nacionalsocialismo y comunismo, pero no nacionalismo. Todas se basan en el concepto, que les precede y que presuponen, de patriotismo. La tendencia ambivalente que le es inherente: la exclusión mediante la delimitación autónoma de la propia patria de otras patrias a las que se reconoce los mismos derechos, se repite estructuralmente en todos los conceptos de movimiento de nuestra modernidad. Esto se aplica a todos los conceptos de movimiento con independencia de si la «patria» se vincula con una «clase», una «raza», un «pueblo», una «masa», una «nación», una «constitución», una «sociedad» o con cualquier otra cosa. Herbert Spencer lo investigó de manera ejemplar en su capítulo «The Bias of Patriotism». «For while excess of egoism is everywhere regarded as a fault, excess of patriotism is nowhere regarded as a fault»[29] [Mientras que en todas partes el exceso de egoísmo se considera una falta, en ningún lado el exceso de patriotismo es considerado como tal]. Pero también el antipatriotismo llevó, a la inversa, a la misma perversión[30]. Con patriotismo se denomina, por tanto, uno de esos problemas situacionales irresolubles cuya disolución a lo largo del tiempo solo tiene como consecuencia un desplazamiento hacia otros niveles. Tampoco una estructuración diacrónica elimina la aporía estructuralmente inherente al patriotismo.

La aporía del nacionalismo, que consiste en su incapacidad para encontrar, aun como «pannacionalismo»[31], una vía hacia un punto de encuentro supranacional, se estudió hasta el final de la Segunda Guerra Mundial primordialmente bajo la expresión de «patriotismo». Esto es

28. Sobre esto, véase R. Koselleck y B. Schönemann/K. F. Werner, «Volk, Nation, Masse, Nationalismus», en O. Brunner *et al.* (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 7, Stuttgart, 1992, pp. 399 s. *passim*.

29. H. Spencer, *The Study of Sociology* [1873], Londres, [14]1888, pp. 204-240.

30. *Ibid.*, p. 216.

31. Heinrich Weber, 1909, véase R. Koselleck *et al.*, «Volk», cit., p. 403.

válido tanto para la autocrítica, llevada al extremo de forma perspicaz y sin reservas, de Georg F. Nicolai[32] como para el sobrio análisis lingüístico y del comportamiento de Robert Michels[33]. En ambos casos el concepto o la categoría de «nacionalismo» aún no estaba disponible, y sea como fuere se evitó. Incluso Friedrich Wolters, un prosélito unido por juramento a la patria de forma tan enfática como patética, no utilizó ni una vez en 1927 la categoría de «patriotismo» y mucho menos un concepto como el de «nacionalismo», que persigue generar unidad[34].

Pueden extraerse dos conclusiones metodológicas de este diagnóstico, que se extiende a lo largo de siglo y medio. En primer lugar, la contraposición moral, plausible durante un tiempo, entre un patriotismo malo y otro bueno ya no lleva a ninguna parte. Tampoco la sustitución del «patriotismo» malo por el condenable «nacionalismo» elimina el principio semántico de que el patriotismo bueno suele encontrarse preferentemente en el propio bando, mientras que el malo suele estar en el otro. Como sucede con el «nacionalismo», el «patriotismo» tampoco puede determinarse ontológicamente. El uso lingüístico, siempre condicionado por intereses, obliga en el caso de estos conceptos, antes que en el caso de otros, a una explicación funcional aun cuando de este modo la crítica ideológica no encuentre un suelo firme.

En segundo lugar, la proyección, tan plausible desde una perspectiva lógica e ideológica, sobre el ascenso progresivo desde el individuo (y su familia) hasta *una* humanidad, pasando por el pueblo o la nación, ha demostrado ser de hecho un obstáculo de su propio cumplimiento. Desde la Ilustración se ha apelado o invocado este modelo lineal. En la Primera Guerra Mundial Ernst Jöel todavía hizo referencia en 1916 al «actual [...] hecho paradójico de que la comunidad de la auténtica patria es internacional, supranacional»[35]. Henri Barbusse lo corroboró en 1918: «La humanidad en lugar de la nación. En 1789 los revolucionarios gritaban: 'todos los franceses son iguales'. Nosotros decimos: '¡todas las personas!'. La igualdad exige normas comunes para todas las personas de la tierra»[36]. Han pasado muchos años desde entonces sin que por ello la cita haya perdido su pretensión normativa. Sin embargo, aunque la humani-

32. G. F. Nicolai, *Die Biologie des Krieges. Betrachtungen eines Naturforschers den Deutschen zur Besinnung*, Upsala, 1918; Zúrich, ²1919; Darmstadt, ³1983.

33. Véase *supra*, nota 21.

34. F. Wolters, *Vier Reden über das Vaterland*, ed. de F. Hirt, Breslau, 1927, con la viñeta de una cruz gamada del círculo de Stefan George: «Werke der Schau und Forschung aus dem Kreise der Blätter für die Kunst».

35. E. Jöel, «Kameradeschaft», en *Das Ziel. Aufrufe zu tätigem Geist*, ed. de K. Hiller, Múnich, 1916, p. 162.

36. H. Barbusse, *Der Schimmer im Abgrund. Ein Manifest an alle Denkenden*, ed. alemana de I. Goll, Basilea/Leipzig, s.a. p. 60 [trad. de Q. Saldaña, *El resplandor en el abismo*, Madrid, 1921].

dad empíricamente existente haya incrementado mediante la integración técnico-industrial sus vínculos, su densidad y una interdependencia recíproca que no deja de aumentar, su conversión en un actor aún está lejos de haberse producido. Sigue siendo el objeto de referencia, que se dota con facilidad de un contenido ideológico, de todos los políticos, economistas y teólogos que actúan en nombre de una universalidad. También el cambio de nombre de la política exterior plural, creada por el Estado, a una «política interior mundial» es solo un indicador de que los problemas se han desplazado, pero no solucionado. Donde antes se hacían guerras, ahora se desencadenan guerras civiles.

Las barreras que antes se legitimaban en nombre del patriotismo o que se definían en términos nacionales, y tras las cuales los actores políticos o los grupos económicos se aseguraban su superioridad —o incluso su inocencia—, se renombran y erigen de nuevo en sistemas más grandes, pero en ningún caso desaparecen. Los elementos heredados del patriotismo, mutuamente excluyentes, pluralizados en incontables patriotismos, son omnipresentes en todo el planeta.

9

REVOLUCIÓN COMO CONCEPTO Y COMO METÁFORA

Sobre la semántica de una palabra en un tiempo enfática

Desde la Ilustración, la palabra y el concepto de *revolución* han sido utilizados en función de las circunstancias, pero de forma continuada. Debe haber, por tanto, algo parecido a una experiencia general de revolución: sea política, científica, económica, técnica, social o cultural. Además, la modernidad y la violencia se pueden caracterizar como «revolucionarias», un término aplicable en función del contexto. «Revolución» es, por tanto, una palabra clave ubicua, un concepto sociopolítico y asimismo un término científico. El término, y con él todos los estados de cosas que abarca o a los que se refiere, aparece en el vocabulario de las ciencias de la sociedad, de la cultura, de la historia y del lenguaje[1]. Con este artículo no pretendo atar con un mismo lazo todos estos ámbitos heterogéneos. En realidad, quiero mostrar las diferencias, diferencias cuya reflexión sigue siendo un desafío general.

UN CONCEPTO FUNDAMENTAL DE LA MODERNIDAD

La historia del concepto de «revolución» muestra cómo elementos permanentes de repetición y, cada vez más, estratos de significado innovadores están contenidos en el mismo concepto.

El concepto de revolución es moderno. Desde finales de la Edad Media, la palabra pasa al lenguaje político, primero en Italia, después

1. Véase G. P. Meyer, «Revolutionstheorien heute», en H. U. Wehler (ed.), *200 Jahre amerikanische Revolution und moderne Revolutionsforschung*, Gotinga, 1976; además, H. Reinalter (ed.), *Zur Entwicklung des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs*, Innsbruck, 1980. Desde entonces, de forma extensa por lo que hace a la historia conceptual, R. Koselleck, Ch. Meier, J. Fisch y N. Bulst, «Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg», en O. Brunner *et al.* (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 5, Stuttgart, 1984, pp. 653-788, con fuentes y referencias bibliográficas pertinentes.

en las lenguas occidentales y desde allí llega también a Alemania en el siglo XVIII. En sentido estricto, el concepto tal y como se entiende y utiliza actualmente solo se generaliza a partir de la Revolución francesa. Desde entonces, experiencias y expectativas concretas se aglutinaron en un concepto fundamental. Si bien, individualmente, estas ya se concebían antes con el concepto de revolución, solo a partir de 1789 se integraron en este concepto en toda su complejidad.

Desde una perspectiva analítica, el concepto de revolución abarca desde 1789 al menos dos campos de experiencia, que no pertenecen necesariamente a la misma categoría. Por un lado, el concepto hace referencia a los disturbios violentos de una sublevación que puede convertirse en guerra civil, sublevación que en cualquier caso provoca un cambio de la constitución.

Por otro lado, el concepto indica una transformación estructural a largo plazo que tiene su origen en el pasado y que puede afectar al futuro. Con ello, el concepto se aproxima al sentido de «revolución permanente», a un proceso o evolución. En este último uso, el concepto trasciende el estrecho sentido político vinculado a la violencia para abarcar toda la sociedad. Puede referirse a diversos sectores de forma individual, desde la industria hasta la cultura pasando por la ciencia.

Se trata, en definitiva, de un concepto complejo que sobre todo posee un carácter político, pero que asimismo abarca un contexto social más amplio. Designa tanto un cambio violento a corto plazo como también un proceso histórico de transformación a más largo plazo. Ambos campos semánticos pueden utilizarse de forma independiente, pero desde la Revolución francesa es habitual que se relacionen recíprocamente en el mismo concepto de revolución. El componente histórico a largo plazo explica el objetivo político y, al revés, del objetivo político se infiere la dimensión histórica. El concepto lleva al conocimiento y, simultáneamente, señala la acción que realizar. En eso consiste su modernidad. Es un concepto reflexivo que agrupa las condiciones de la acción política con el análisis del conocimiento histórico. Abarca tanto la factibilidad de una reforma como el carácter automático de una evolución. Ambos son contraconceptos cuyos significados forman parte de «revolución».

Sin embargo, el concepto no solo es moderno. También contiene experiencias premodernas. Aglutina estratos semánticos ordenados según su distinta profundidad histórica. Especialmente, el uso político de la palabra revolución, más concreto, abarca experiencias y conocimientos adquiridos con anterioridad, de una forma distinta o parecida, aunque aprehendidos con otros conceptos. Alcanzan hasta la historia griega y romana, se adoptaron en el uso lingüístico medieval y, finalmente, pasaron a las lenguas vernáculas. A pesar de su uso cam-

biante, ligado al caso concreto, estos contenidos pueden dividirse en tres grupos.

En primer lugar, la agitación política violenta es definida de arriba abajo por los poderes gobernantes. A este grupo pertenecen —algunos perduran en la actualidad— *tumultus*, *turba*, *seditio*, *conjuratio*, *rebellio*. Tumulto, insurrección, sedición, conjura, rebelión y levantamiento —análogo a la *stasis* griega— tienen en gran medida el mismo sentido que las expresiones latinas, que además aparecían en el derecho romano.

Un segundo grupo describe los disturbios desde una perspectiva en cierto modo neutral, objetiva: *discordia* – discordia, *bellum civile* – guerra civil, *motus* – movimiento, *vicissitudo* – cambio.

Finalmente, un tercer grupo describe los disturbios indirectamente mediante un título de legitimación que justifica la acción de abajo arriba. Se dirige contra los tiranos, el despotismo y, solo a partir de la Revolución francesa, contra la dictadura.

Esta tipología presentada a grandes rasgos no implica que, a pesar de la continuidad terminológica hasta el presente, los títulos legales y los conflictos reales no se modificasen de una situación a otra y de una época a otra. Sin embargo, la semántica no es tan abstracta o variable como para no permitir registrar estructuras comunes de una terminología heredada.

En la mayoría de los casos se trataba de conceptos jurídicos referidos a un orden político existente. Cuando los disturbios ponían en peligro ese orden, todos los implicados recurrían a un derecho potencialmente común. Y si se producían cambios en la forma de gobierno, estos permanecían generalmente en el ámbito de las limitadas posibilidades del ejercicio humano del poder. Las formas de gobierno griegas: la monarquía, la aristocracia y la democracia, junto con sus variantes degeneradas, siguieron siendo aplicables, a pesar de los cambios fundamentales producidos en la historia europea, sin entrar en contradicción con los datos de la experiencia ni con las posibles expectativas. Lo mismo es válido para las formas de manifestación de los disturbios y de las guerras civiles. Las doctrinas de Tucídides y de Tácito no solo se utilizaron y transmitieron retóricamente, también podían tener lugar empíricamente.

Esta situación se modificó lentamente, aunque solo de forma parcial, con la introducción de la expresión «revolución», convertida finalmente en un nuevo concepto que caracteriza la modernidad. Inicialmente, en el siglo XVI, «revolución» designaba el cambio, la rebelión, el derrocamiento del gobernante o la modificación de la forma de gobierno. La modificación de la forma de gobierno podía interpretarse, apoyándose en la órbita sujeta a leyes y, por tanto, necesaria de los planetas, como el ciclo de las formas de gobierno en sentido tradicional siguiendo, por ejemplo, a Polibio. Hobbes vio en la revolución inglesa un *circular mo-*

tion que desde la monarquía llevó a la democracia, pasando por el gobierno aristocrático y parlamentario para terminar haciendo entonces el camino inverso por las anteriores formas de gobierno hasta llegar de nuevo a la monarquía. Como ya se sabe, esta interpretación también puede aplicarse al decurso de la Revolución francesa. Es más, permitió que incluso antes de su comienzo se elaborasen pronósticos basados en un razonamiento analógico. Mediante sus conocimientos históricos, Diderot fue capaz de anticipar en 1780 una dictadura aceptada voluntariamente como el resultado de la revolución en Francia. Wieland, a partir de un conocimiento similar, señaló un año y medio antes del establecimiento de su imperio a Napoleón como futuro *dictator perpetuus*.

En el siglo XVIII el concepto se amplió en un sentido que es propio de la filosofía de la historia. Hacía referencia al cambio por antonomasia, a un cambio que englobaba todos los ámbitos vitales y que debía llevar de forma progresiva hacia un futuro mejor. La suma de las revoluciones se aglutinó finalmente en el singular colectivo de la revolución por antonomasia, que se convirtió en el sujeto de la historia. La revolución adquirió el carácter de necesidad histórica. Impulsarla fue una tarea susceptible de ser aprobada, es más, fue una obligación. Se convirtió en un título legitimador de transformaciones que antes habían sido tabú o que ni siquiera se habían dado en el ámbito de la experiencia. Ser rebelde era negativo, ser revolucionario se cargó con un sentido positivo. Por eso *contre-révolutionnaire* se tradujo en Berlín, en 1800, como «enemigo del Estado» (en el lexicón de Catel sobre el lenguaje revolucionario).

Al mismo tiempo, «revolución» dio lugar a expectativas nuevas que hasta entonces no se habían tenido. No obstante, también en este aspecto son visibles puntos de vista tradicionales. Un fondo religioso impregna todas las expectativas revolucionarias. En palabras de Friedrich Schlegel: «El deseo revolucionario de hacer realidad el reino de Dios es el punto elástico de la creación progresiva y el comienzo de la historia moderna». Y Novalis se lo corroboró personalmente: «Entiendes los secretos de la época. La revolución ha tenido en ti el efecto que debía tener, mejor dicho, eres un miembro invisible de la sagrada revolución, que es un mesías en plural aparecido en la tierra».

La expectativa de salvación, como quiera que se transmitiese, que hasta entonces había sido religiosa, impregnó el concepto moderno de revolución en todos los casos en que este se orientó hacia un objetivo que prometía la felicidad terrenal y la ausencia de poder. Esto es válido tanto para el concepto liberal como para el democrático, el socialista y el comunista de revolución, con independencia de las distintas formas de articulación de sus fases.

En un sentido que se opone a esta característica teológica dominante, el concepto moderno de revolución transporta también experiencias

tradicionales que anteriormente solo se concebían como rebelión y guerra civil. Este contenido también forma parte de la experiencia moderna de revolución y de su concepto. «Revolución» contiene, de acuerdo con su sentido inicial de retorno, la idea de posibles analogías, de similitudes estructurales en el desarrollo de un cambio político violento de la forma de gobierno.

La pluralidad de estratos, con significados susceptibles de interpretaciones opuestas, que posee «revolución» ha hecho de este un concepto propenso desde 1789 tanto a cargarse ideológicamente como a ser el objeto de la crítica de la ideología. En función de la perspectiva prevalecerá uno u otro de los significados. «No es honesto», escribió un coetáneo en torno a 1830, «tratar la revolución como un todo cerrado, presentarla como una persona y escribir: la revolución quiere esto y hace aquello». Detrás de un uso lingüístico como este siempre había intenciones políticas, el fin era reafirmarse en la propia posición y propagarla. Esta observación puede generalizarse. El concepto mismo obligaba a una toma de partido. Desde 1789 revolución es un concepto de partido, porque entraña experiencias interpretables en sentidos opuestos. En el concepto «revolución» hay, por tanto, una gradación de estratos temporalmente diferentes que se utilizan, mezclan y dosifican de distinto modo en función del posicionamiento político.

En torno a 1800 la semántica de la modernidad revolucionaria ya se había desarrollado completamente. Lo que se añade son determinaciones complementarias de tipo empírico que concretan el concepto, como, por ejemplo, cuando se habla de la revolución científica, técnica e industrial, que hasta entonces no habían tenido precedentes. Esta conceptualización también da lugar, debido a la transferibilidad de las producciones científicas, técnicas e industriales de un país a otro, a razonamientos analógicos que presuponen similitudes estructurales. Casi no hay conceptos históricos fundamentales que reúnan en sí lo singular y lo repetitivo, lo diacrónico y lo sincrónico, como hace el concepto de «revolución». El concepto moderno de revolución despliega una serie de principios tales como la singularidad diacrónica, también procesual, las adiciones innovadoras y la repetición de elementos y estructuras. Diacronía y sincronía están necesariamente entrelazadas en el plano lingüístico. El concepto posee un impulso histórico que lleva a la innovación, pero asimismo también numerosos aspectos de discreta permanencia o de repetición.

Nuestro paseo histórico-conceptual arroja una nueva luz sobre el presunto enfrentamiento entre la abstracción sociológica y la concreción histórica. El principio teórico que contiene el concepto de «revolución» nos impide considerar la supuesta modernidad revolucionaria como absolutamente única. Hay estructuras en ella que se adentran profundamente en la llamada historia medieval o antigua. Por eso mismo es

posible transmitir la narración dramática de un episodio revolucionario concreto con premisas estructurales, que solo pueden comprenderse mediante afirmaciones teóricas de carácter general.

REVOLUCIÓN COMO METÁFORA

Nuestra perspectiva histórico-conceptual no nos debería inducir a ver en el entrelazamiento lingüístico de sincronía y diacronía una explicación suficiente del concepto. Debe hacerse referencia a la metafórica para aclarar la distancia existente entre la plasmación lingüística, la realidad histórica y el análisis histórico-sociológico. La metafórica se intercala necesariamente para posibilitar la transición desde la experiencia histórica a la interpretación científica.

¿Qué supone la aplicación de la palabra «revolución» en el ámbito de experiencia sociopolítico? Inicialmente, el verbo significaba «retirar rodando» —por ejemplo, la piedra del sepulcro de Cristo—; *revolutio* significaba en general un cambio profundo y, de forma más precisa, retorno. Este contenido semántico podía utilizarse en la astronomía, como hizo Copérnico, y además en un doble sentido: «revolución» significaba el movimiento de la tierra alrededor del sol y a la vez el movimiento de la tierra sobre su propio eje. Era un nuevo concepto en la medida en que se había fundamentado científicamente, es decir, en que se opuso a lo opinable. De este modo se posibilitó también la concepción de cambios históricos a largo plazo junto con su recursividad. Su doble significado, el movimiento de la tierra sobre sí misma a la vez que alrededor del sol y, por último, su movimiento junto con el del sistema solar, se generalizó de la mano de la metáfora en espiral propia de la filosofía de la historia del siglo XIX.

La transferencia desde el ámbito de la naturaleza y la astronomía física al lenguaje político tuvo importantes consecuencias en la elaboración de la experiencia y de las teorías. Inicialmente, el marco significativo procedía de la astrología, predominante en el Renacimiento. La vinculación del destino de los hombres a las constelaciones de los astros otorgó al ir y venir, especialmente al ascenso y a la caída de los actores terrestres, una especie de determinación predecible. En este sentido, Kepler diagnosticó a Wallenstein una «noble» e «imponente revolución». El concepto natural y, en esa medida, metahistórico adquirió una dignidad histórica. En el uso de la palabra «revolución» que hace Kepler convergen el papel político de un individuo y la constelación casi natural de los poderes políticos activos.

El paso desde la revolución natural de los astros al lenguaje político significó todavía más, mucho más de lo que podía significar toda la termi-

nología existente hasta entonces relativa a disturbios, levantamientos, golpes de estado y guerras civiles aparentemente sin sentido. Las acciones y los acontecimientos concretos se abstrajeron de los contextos jurídicos, morales o teológicos que les daban su sentido y se situaron en relaciones a largo plazo que se desarrollaban con una necesidad casi natural. Lo que como guerra civil solo había sido una matanza sin sentido, adquirió con el concepto de revolución el carácter de una necesidad absoluta que integraba los casos concretos en procesos a largo plazo haciéndolos así comprensibles. El concepto natural de revolución preparó el concepto propio de la filosofía de la historia, caracterizado por un movimiento general, irreversible en último término. Leibniz fue el primero en utilizar el concepto con este sentido. Transformó la metáfora natural en un concepto histórico-filosófico con una perspectiva global de futuro.

No obstante, el significado subyacente de retorno, de repetición, pudo seguir siendo utilizado. Fue de hecho el sustrato natural el que dio al concepto su actualidad política y crucial importancia en el lenguaje cotidiano. La revolución considerada como el retorno a un estado más feliz, justo según los principios del derecho natural, es el significado que caracterizó a la expresión en la Revolución francesa y no solo como mera propaganda. Kautsky aún evocó el renacimiento que experimentaría la humanidad mediante la última revolución, la del proletariado. El estado original paradisíaco, que se encuentra al final del proceso revolucionario, forma parte del ámbito metafórico todavía activo del concepto, ámbito del que nunca se ha desligado completamente en el lenguaje político. Es difícil pensar la superación de la alienación y la redención en un sentido que no sea el del retorno a lo perdido, el de la recuperación de la felicidad.

El significado natural subyacente, que impregna metafóricamente el concepto de revolución, todavía tuvo más efectos. No solo la circularidad del movimiento, también su necesaria sucesión inmanente posibilitó la formulación de enunciados en el ámbito de la teoría de la historia. Forma parte de la experiencia de toda revolución la sensación de que en ella los acontecimientos se agolpan, de que se aceleran. Esta experiencia elemental se ha convertido actualmente en un conocimiento fundamentado en la teoría de la historia mediante el concepto de una revolución que se acelera. Su origen en el lenguaje político de la Revolución francesa nos muestra un doble uso. En ambos casos el retorno fue el criterio de valoración. Cuando Robespierre pidió a los franceses cumplir con su deber y acelerar la revolución, buscaba poner en marcha antes de lo previsto el progreso de la revolución hacia el virtuoso reino de una sociedad autorregulada. Algo que en cualquier caso sucedería inevitablemente. La meta ya estaba fijada de antemano por las leyes de la moral, eternamente válidas, a las que siempre se podía apelar y que terminarían finalmente por hacerse realidad.

Cuando la réplica conservadora utiliza el concepto de aceleración, lo hace en un marco argumentativo que presupone de forma lógicamente necesaria el retorno aún con mayor claridad. La revolución desarrolla en solo unos pocos años o en una o dos décadas el equivalente a lo que toda la historia mundial había producido hasta entonces. Este adagio aparece con frecuencia en torno a 1800. Así, por ejemplo, el ciclo de las formas de gobierno se acelera, va más rápido de lo que antes era habitual, para llegar al final de nuevo al mismo punto de partida. «La historia de nuestra época es una repetición de los hechos y acontecimientos de hace algunos milenios en un espacio de tiempo mucho más breve», como señaló en torno a 1800 —cuando se le retiraron todos los derechos sobre su abadía de Prüfening, debido a la secularización— el abad Rupert Kornmann apoyándose en sus amplios conocimientos históricos. O como lo formuló Görres: «Si queréis ir a la escuela de la historia, tomad como maestra a la revolución. La lenta marcha de muchos siglos se ha acelerado en ella en un ciclo de años». A pesar de los nuevos cambios, los mismos modelos de comportamiento humano y las mismas organizaciones humanas se repiten. Lo que caracteriza a la revolución es que recorre el ciclo con una velocidad creciente. Solo se puede acelerar lo que en el transcurso del tiempo va a suceder inevitablemente. Lo que se sabe con antelación se orienta a alcanzar lo ya sabido.

La transferencia más importante del concepto de revolución natural, vinculado al movimiento de los astros, se desarrolla, como ya he mencionado antes, en la forma de la metáfora de la espiral. Ha sido quizá la más influyente. Solo así podía ligarse la repetición de unas estructuras humanas de autoorganización insuperables con el progreso. «La revolución ha girado en círculos, pero se mueve en espiral y, por tanto, solo aparentemente regresa al mismo punto, mientras que en realidad su transformación avanza y el espíritu humano con ella». Esta cita de Konrad Engelbert Oelsner escrita en París en 1795 se repite con numerosas variantes. Así, Otto Wigand comparó dos años antes de la revolución de 1848 la historia con la órbita de la tierra, que «con un punto central desconocido nunca vuelve al mismo punto. Así transcurre también la historia en una línea que no retrocede nunca, a pesar de lo que se pueda decir de sus ciclos». Se producen sin cesar «circunstancias nuevas» en el contexto de un movimiento constante. La metáfora de la espiral permitía dosificar en distinta medida el elemento antiguo del retorno y el nuevo de la expectativa al extender la línea espiral diacrónicamente sin prescindir completamente de la curva de repetición. Kant habló en este sentido de cómo la humanidad intentaría repetidamente progresar y aproximarse a un estado de paz con una constitución republicana. Marx también se sirvió de la metáfora de la repetición para alentar al proletariado a actuar una y otra vez hasta

poder finalmente, después de un largo proceso de aprendizaje, llevar a cabo la última revolución.

Sin embargo, la metáfora cíclica también tenía sus peligros. Desautorizaba a los que la utilizaban cuando se alejaban demasiado de ella para acentuar el progreso teleológico sin ser capaces de negar el retorno. Robespierre estropeó la comparación cuando anunció: la mitad de la revolución ya se ha realizado, la otra mitad está aún por hacer. La estropeó al añadir a continuación la metáfora de que la razón de los hombres se parece a la tierra en la que viven. Una mitad aún está sumergida en la oscuridad, la otra ya brilla en la luz. De esta forma, él mismo desautorizó su comparación con la revolución natural, ya que una mitad de la tierra siempre estará sumergida en la oscuridad. También Marx, que habló con motivo de la sangrienta represión de la Comuna de 1871 de una «conjura de la clase dominante para derribar la revolución mediante una guerra civil hecha al amparo del conquistador extranjero». En este caso se trataba de una duplicación de la metáfora de la subversión: la revolución misma es derribada mediante una guerra civil, es decir, se la hace retroceder en su curso concebido teleológicamente. Esto nos lleva a un último aspecto.

Desde el momento en que «revolución» pasó a formar parte del lenguaje político, se convirtió, imbuida del carácter de necesidad histórica, en un agente autónomo, en un actor histórico mundial. De esta forma la revolución pudo personificarse y dotarse de atributos que —como los Estados— aludían a la revolución misma metafóricamente. La revolución se convirtió entre otras cosas, como queda reflejado en las descripciones —en 1789 y en los años siguientes—, en el demonio, en el ángel de la muerte, en un polvorín. O, como en Wilhelm Schulz durante el *Vormärz*, en un *salto mortale*. Al final, la revolución personificada se equipara con el Dios eterno: «Se expresa con profecías audaces como antiguamente vuestro Dios: ¡fui, soy, seré!». Así evocó Freiligrath en 1850 la revolución permanente. Debido a su sustancialización, revolución se convirtió en un concepto de compensación ideológico en el que podían integrarse todas las esperanzas que no se hacían realidad en el presente.

El ámbito de procedencia del préstamo: la astrología, la astronomía o la teología, influía en los nuevos modelos interpretativos de revolución que la metáfora producía. Duración, retorno, cambio e innovación son las premisas teóricas adquiridas de este modo que, con una dosificación distinta en cada caso, hicieron posible la conversión de la experiencia articulada lingüísticamente en diagnósticos políticos o científicos de la revolución.

La asunción en el lenguaje histórico-político de la expresión revolución permite esbozar una tendencia secular, que parte del uso de la palabra vinculado a la naturaleza hasta llegar a una conceptualización

histórica cada vez más autónoma. La metáfora se desvanece y da lugar a un concepto de revolución que puede describirse como genuinamente histórico. El ciclo de los astros posibilitó unos préstamos metafóricos que extrajeron de una historia con atuendos prestados un nuevo sentido, más concretamente, que descubrieron la historia como revolución. También el paso desde la expectativa teológica del fin de los tiempos hasta la teleología de un progreso inmanente a la historia se realizó mediante la reinterpretación metafórica del acortamiento apocalíptico del tiempo previo al fin del mundo en una aceleración controlable por el hombre con el objetivo de alcanzar anticipadamente la revolución definitiva. Los procesos repetitivos y las innovaciones del progreso, los determinantes a largo plazo y los cambios en las constelaciones, el retraso y la aceleración se convirtieron, apoyados en sus significados naturales y teológicos subyacentes, en símiles de las revoluciones históricas, en conceptos de la experiencia política y del conocimiento científico de la historia. La pregunta acerca de si estos pueden prescindir completamente de sus significados naturales —o siquiera de los religiosos— subyacentes sigue abierta. Probablemente deba responderse negativamente.

10

SOBRE LA HISTORIA CONCEPTUAL DE LA UTOPÍA TEMPORAL

Mi tema es la irrupción del futuro en la utopía, o con otras palabras: la transformación de la utopía en historia de la filosofía, que en sentido literal solo existe desde la segunda mitad del siglo XVIII. En resumen, me ocuparé de la temporalización de la utopía.

En primer lugar, diré algo sobre la historia de la palabra y del concepto de «utopía» con el fin de aclarar el momento del cambio, el momento a partir del cual la utopía se modificó por lo que puede denominarse la temporalización de la utopía, a saber, la segunda mitad del siglo XVIII. En la segunda parte esbozaré los siglos XIX y XX atendiendo a las consecuencias de la temporalización de lo que llamamos utopía.

Actualmente la expresión «utopía» puede estar cargada positiva o negativamente. Lo que depende sobre todo de la posición política de quienes utilizan la expresión. Antes de que irrumpiese en el ámbito del lenguaje político y social habían pasado, desde Tomás Moro, cerca de trescientos años. La expresión «utopía», que hoy día provoca normalmente una precomprensión, en el sentido de una categoría sociopolítica, con cuya ayuda se anticipan determinados elementos del futuro político, tiene poco en común con el significado de la palabra *utopía* que Tomás Moro acuñó en su obra con el significado de *ningún lugar*.

En primer lugar, hay que distinguir entre el nombre del libro y el de la isla, cuya sociedad describe Moro en el libro del mismo nombre. Este nombre es un «ningún lugar» en el sentido de una denominación muy concreta para una isla situada más allá de lo que la experiencia humana ha conocido hasta entonces. Ahora bien, se puede llamar tanto a la isla como al libro «utopía». Dos líneas lingüísticas son posibles desde entonces —una objetiva, referida a la isla llamada Utopía y a su orden social, y otra designativa, que se utiliza para referirse a los libros que tratan temas «utópicos»—. Sin embargo, pasó mucho tiempo hasta que la ex-

presión se generalizó. Como denominación metafórica para un lugar situado más allá de la geografía conocida y de la experiencia humana se utilizó por primera vez en 1620, es decir, aproximadamente cien años después de la aparición de la *Utopía* de Tomás Moro. Y también aproximadamente cien años después, en 1613, se utilizó por primera vez esta denominación para un libro análogo con el título de *Utopía II*.

La denominación de una isla utópica o de la obra correspondiente no pasó al lenguaje directamente político hasta la época de la Revolución inglesa, con lo que se sobrepasó un umbral semántico. La politización de la expresión tal y como se usa actualmente en el enfrentamiento lingüístico en los parlamentos, en los órganos de los partidos o en los panfletos tuvo lugar por primera vez durante la Revolución inglesa; en francés, durante la Revolución francesa, y en alemán, de forma análoga a la Revolución francesa, el uso político de la expresión no se implantó hasta el *Vormärz*. Es decir, hubo distintas fases en su implantación en el lenguaje político, en la politización y en el uso actual de nuestro concepto que son independientes de la antigua denominación referida a un modelo constitucional utópico y del concepto de género literario mediante el que con «utopía» se designaba determinado tipo de obras. Sobre todo en alemán se hablaba del país de Jauja o de cuentos de hadas, sueños y visiones para designar algo parecido a una isla «utópica». Lo que se constata, en cualquier caso, es la mayor progresión del lenguaje político en Inglaterra respecto del francés y de ambos sobre el alemán.

Ahora bien, en relación con nuestro tema puede decirse que el nombre «utopía» de Moro no supuso también la invención de una isla descrita por un visionario situada más allá del Atlántico. Ya existía este tipo de libros de viajes en la Antigüedad y, en cierto sentido, la *Politeia* de Platón pertenece a ese género. Desde la perspectiva de la historia de la palabra y del concepto, solo cabe decir que hay que diferenciar la historia del género, que trata de la proyección de constituciones o de formas ideales de sociedad, de la denominación de estas descripciones. Las denominaciones son muy distintas: *Staatsroman*, «libro de viajes», *Robinsonade*, *ficta historica*, *fictiones fabulae*, *traite d'état*, *roman politique*, *voyage imaginaire* o *perfectissima res publica*, etc. Hay, por tanto, una multitud de denominaciones que identifican algo parecido a un Estado ideal. Por ejemplo, en los catálogos de las bibliotecas previos a la Revolución francesa no se encuentra «utopía» como denominación de un género, sino que predominan denominaciones como *Staatsroman* o *Staatsdichtung*.

Por el contrario, las cuestiones que se discuten en este tipo de libros son relativamente estereotipadas. Al patrimonio conceptual pertenecen una serie de utopías como, por ejemplo, la de Campanella y la del mismo Moro. Entre las cuestiones tratadas, que ya aparecen en la Antigüedad, se encuentran la comunidad de bienes, la planificación moral y racional de

la sociedad, las reglas fundamentadas científicamente o la organización del día a día de tal forma que se ejerza un control racional omnipresente que, a la vez, sea aceptado libremente. Es decir, constantemente se tematiza la voluntariedad de un autocontrol fruto de presiones morales compartidas y de premisas racionales. Esto es más o menos el *totum* que se tantea una y otra vez. Desde el punto de vista de la teología cristiana, estos esbozos utópicos implicaban contextos libres de pecado. Por eso mismo, siempre eran sospechosos de ser herejías o terminaban llevando a sus autores a la cárcel.

Una cuestión fundamental, que conservó su actualidad en el debate sobre estos *Staatsromane*, fue si sus planteamientos serían o no realizables. Finalmente, en el siglo XVIII Baumgarten propuso por primera vez una definición clara en el marco de una poética. No se trata de que definiese la utopía como género propio. Esta no se convirtió en el tercer género narrativo, junto al poema épico y a la novela. Para Baumgarten era en realidad un subgénero junto con en el de las *figmenta vera*, esas crónicas ficticias (siempre que sean posibles en el mundo existente) que tematizan la realidad. Es decir, algo que si bien es producto de la imaginación, es posible en el mundo existente. Este grupo se aproxima mucho a la definición aristotélica según la cual la poesía no tematiza lo que es, sino lo posible, probable y plausible. Junto a este hay un segundo grupo: el de las *figmenta heterocosmica*. Son las representaciones de lo que es posible en todos los mundos posibles, es decir, en la pluralidad de mundos que en el siglo XVII se concebían junto al mundo existente. Por último, el tercer grupo es el de las *figmenta utopica*. Estas son las crónicas que tematizan lo imposible en todos los mundos posibles. Es decir, Baumgarten diferencia entre lo posible en el mundo real, lo posible en los mundos posibles y lo imposible en los mundos posibles. Y añade que este último grupo debe ser expulsado de la poesía. La sombra de su carácter irrealizable acompaña a la *utopía* ya desde la crítica a Moro y se prolonga hasta el siglo XIX. Veremos, sin embargo, cómo este reproche se utiliza en el siglo XIX en un nuevo sentido.

Antes de pasar a ocuparme de la temporalización de una utopía que hasta entonces se concebía espacialmente, me gustaría señalar que, a partir de la Revolución francesa, el uso lingüístico en el continente fue un poco más allá. Ya no solo designaba como utopías los esbozos de Estados ideales, también caracterizaba como utópicas formas de comportamiento. Desde entonces, las opiniones y las posiciones de los actores políticos también podían designarse con el concepto de «utopía», los mismos actores podían ser descritos como «utopistas». El uso de los conceptos de «utopismo» y «utopista», es decir, de las concreciones sociopolíticas vinculadas con los esbozos imaginarios del futuro, se verifica por primera vez en 1792. Estos conceptos se aproximan así al uso polémico

de la Revolución inglesa. Una prueba de esta clase de descripción del comportamiento sociopolítico la encontramos en Jeremy Bentham en su reacción frente a la Revolución francesa. Decía que alguien era utópico cuando era *good in theory*, pero *bad in practice* o *too good to be practical*. Lo que explicaba mediante el hecho de que esa gente —probablemente pensaba en Fourier y en Owen— no era capaz de ofrecer ninguna razón aceptable sobre la realización de sus preciosos y perfectos planes. Este era el criterio decisivo, pero Bentham expuso también un criterio complementario. Cuando ofrecían razones, estas provocaban normalmente lo contrario de lo que habían profetizado. Sigue, por tanto, una argumentación dialéctica. Cuando alguien tiene un plan perfecto y cree poder fundamentarlo, de esos fundamentos puede originarse lo contrario de lo que se pretendía. Bentham reaccionaba ante la Revolución francesa y ante lo que puede llamarse la temporalización de la utopía. La factibilidad de los proyectos de formas de gobierno visionarias y de sus modelos sociales ya no se situaba en un más allá espacial, sino en el futuro. Y las personas descritas como utopistas o que seguían algo parecido a un utopismo tenían desde luego la intención de llevar a cabo sus planes. De este modo, la dimensión del futuro se integró en el concepto de utopía. Desde entonces, pensar la utopía implica necesariamente considerar la dimensión temporal por encima del no lugar espacial.

Antes de pasar a desarrollar la temporalización, querría hacer una breve descripción del primer autor que escribió una utopía temporal, a saber, Louis Sébastien Mercier. Escribió la novela *El año 2440*, que se publicó en enero de 1770 o en la primavera de 1771 en Holanda de forma anónima. Hasta la Revolución francesa no reconoció ser el autor, aunque naturalmente todos sabían que había sido él. En aquella época eso formaba parte del juego del escondite de la Ilustración tardía. Además, las ventas también aumentaban cuando el autor era anónimo. El mismo Mercier no fue tomado muy en serio por los ilustrados. A veces se le describía como el mono de Rousseau o como la caricatura de Diderot. Pertenecía, por así decirlo, a la segunda división y su originalidad consistía en realidad en que poseía una locuacidad elegante, armoniosa e impactante, que carecía, sin embargo, de profundidad teórica. Formaba parte de los divulgadores de la Ilustración o, como él mismo dijo, de los autores de la revolución. Esta autoría de la revolución puede entenderse en dos sentidos. En ella se incluyen tanto los escritores que escriben sobre «revolución» como los artífices de lo que será una revolución. Su utopía del año 2440 es en cierto modo un paraíso literario. Todo ciudadano es escritor y todo escritor, ciudadano. Mercier esboza la convergencia del intelectual con el ciudadano. Y la descripción que hace de París —que es de lo que trata en realidad— es fundamentalmente la de un paraíso intelectual. Lo describiré brevemente.

El punto de partida es que el buen Mercier recibe en París la visita de un inglés que quiere conocer la famosa ciudad de la Ilustración, pero que comprueba que París está corrompida, es lujuriosa, está llena de miseria, conflictos, tensiones y su moral, contaminada. Por eso el inglés quiere partir de nuevo inmediatamente. Pero Mercier, el autor de esta novela sobre el futuro, se queda dormido y despierta aproximadamente setecientos años después. Al principio no sabe dónde está, entonces se da cuenta de que tiene que ser París, aunque las fechas en los tablones de noticias estén totalmente equivocadas. El sueño es, por tanto, el vehículo literario con el que trae el futuro al presente, dicho de otra forma, con el que transpone un presente en el futuro. Ahora bien ¿qué es lo que ve en París? Ve un paisaje que ha cambiado completamente, habría que decir más bien, un paisaje urbano. El tráfico está regulado, en cada esquina hay un policía. A los pobres ya no les atropellan mortalmente los carruajes de los aristócratas, porque ya no hay aristócratas. Por eso no pueden organizarse más carreras de caballos en las calles. Los ancianos, los niños, todos pueden pasear alegremente por las calles, porque todos los que conducen son personas decentes. Los que tienen permiso para conducir son ciudadanos meritorios, personas moralmente cualificadas o lisiados que tienen de cochero en cierto modo a un voluntario de la Cruz Roja. Todos se comportan respetuosamente. El tráfico es completamente «humano». Es un placer pasear por la calle. Se ha eliminado con ello toda diferencia estamental, porque tener el privilegio de conducir es fruto del mérito o un servicio de ayuda.

También llama la atención otro aspecto: la vida de las mujeres. Las mujeres no fuman ni beben, no se hacen la manicura, son seres «naturales». Sin embargo, estos seres naturales no poseen la igualdad de derechos. Un análisis más concreto muestra que en el libro se anticipa la familia idílica del hogar burgués del siglo XIX. En contraste con el hombre, las mujeres son seres sensuales. La oposición entre la razón masculina y la sensualidad femenina, que se recupera después del Romanticismo alemán, ya la describe Mercier con gran claridad en torno a 1770. Es la renuncia del poder público del dueño de la casa en favor del poder patriarcal en el seno de la familia. Naturalmente, ya no hay sirvientes, y en los casos en que existen, tienen los mismos derechos. Comen con el señor y la señora de la casa a la misma mesa.

Hay otro elemento interesante para comprender el proceso de transformación, que ya está presente en la visión de Mercier: la inmortalidad ya no existe. El alma de un hombre se encuentra en realidad en sus testamentos. Los testamentos de la Biblia se sustituyen por los testamentos que los virtuosos ciudadanos redactan para sí mismos y para transmitir a sus descendientes el sufrimiento de sus pecados y su superación. Su testamento es una apelación al ennoblecimiento de su propia alma. El alma

es idéntica al libro, que se lee como testamento al ciudadano heredero. La creación literaria es claramente una precondición de la inmortalidad. Quien no pueda escribir un testamento, será olvidado. Sin embargo, Mercier cree posible la teoría de la resurrección en el caso de las almas que necesitan —y no solo en los libros— seguir viviendo.

Al preguntarnos por lo que subyace a la descripción de una monarquía moral, carente de poder y constitucional, que únicamente vive mediante la autoadministración y la disciplina interna de ciudadanos con iguales derechos, descubriremos numerosos costes que se derivan de esta sociedad moralmente entrenada. Hay, por ejemplo, una censura externa y otra interna. No se puede escribir lo que se quiere. En general funciona la censura interna, regulada de tal modo que apenas sale a la luz literatura pornográfica. Y la literatura existente que atenta contra las costumbres se quema. Además, hay libros que deben ser purgados, por ejemplo, los de Voltaire, cuyos pasajes obscenos deben eliminarse. En beneficio de la educación moral, Voltaire solo se publicará en ediciones censuradas. Hay algunos autores que se editarán íntegramente, por ejemplo, Rousseau, que además se publicará en edición de bolsillo para que cualquiera pueda llevarlo diariamente consigo. La *Enciclopedia* también se editará completamente, asimismo en edición de bolsillo como libro de texto para todo el mundo. La *Enciclopedia* y Rousseau son los libros más íntegros, escritos para ser los eternos portadores de la verdad para el futuro.

Si alguien redacta a pesar de todo un texto inmoral, se le llevará ante el censor, y una vez allí se someterá voluntariamente al castigo mediante la autoinculpación. Deberá llevar una máscara que servirá para identificarle públicamente. El *homme au masque* era todavía en el siglo XVII el símbolo del ilustrado, que debía ocultarse de la censura teológica para poder expresar sus pensamientos racionales e ilustrados. Este antiguo símbolo de la resistencia frente a la tutela estatal o teológica se invierte para convertirse en la máscara de la autoinculpación. Según la infracción, la máscara debería llevarse uno o dos años.

¿Qué subyace a esta utopía, entonces todavía por venir? Por un lado, la sociedad perfecta, por otro, un control constante ejercido en nombre de la aceptación voluntaria. Evidentemente es una formación social sin poder y sin violencia. Todo lo que funciona, funciona automáticamente. La pena de muerte se ha suprimido como castigo. Pero si alguien asesina por celos a otra persona —los motivos sociales para matar ya no existen—, el culpable se dirigirá voluntariamente al patíbulo. Todo sucede en ausencia de violencia, de poder. Esa era precisamente la visión de la Ilustración tardía, para la que el poder en sí era malo. Sin embargo, entonces existía el sistema absolutista. Cuando ese sistema se erradicase, no solo se eliminarían los reyes, sino simultáneamente el

poder y la violencia. Este era un teorema de la Ilustración tardía que tácita o abiertamente también compartieron muchos representantes de la Asamblea Nacional durante la Revolución francesa. Con él entró el Terror a hurtadillas por la puerta trasera. Al proyectar una sociedad sin poder, los mecanismos de regulación, que en cierto modo debían funcionar sin violencia, se pusieron en marcha para mantener el orden. Esos mecanismos eran idénticos al Terror: la quema de libros, la autoinculpación, la incriminación del enemigo y el sometimiento a una moral supuestamente interior que también podía llevar al patíbulo. Justo eso fue lo que pasó.

Todo lo que Mercier predijo y concibió como algo positivo se cumplió en un sentido negativo. La descripción de este sistema de terror, que él vio y describió en un sentido positivo, es completamente aplicable a lo que sucedió en 1793-1794. Mercier mismo tuvo mucha suerte. Era girondino, también estaba en la Asamblea Nacional, lo metieron en la cárcel y escapó por los pelos de la guillotina. Más tarde, bajo el Directorio, se convirtió en director de la lotería. Sin embargo, la lotería formaba parte de las instituciones turbias e inmorales que habían sido suprimidas en su novela. En una ironía del destino, después de haber sobrevivido tuvo que pasar a desempeñar una actividad que él mismo consideró proscrita y condenable. Todo sucedió de forma distinta a lo que había pensado. Su visión del futuro se cumplió, pero en un sentido negativo. Si se quiere expresar con las palabras de Wilhelm Busch: las cosas suceden, en primer lugar, de un modo distinto al que, en segundo lugar, se piensa. Esto le sucedió especialmente a la utopía de la Ilustración tardía, que creyó poder implantar cualquier cosa con éxito en ausencia de violencia, lo que le dio el carácter ahistórico que provocó su fracaso.

Con esto llego a la segunda parte. Mencionaré algunos *criterios de temporalización* que clarifican el paso de una utopía concebida espacialmente a un futuro temporal. En primer lugar, debe tenerse en cuenta que en torno a 1770 el mundo ya era conocido en su mayor parte gracias a la exploración de las naciones occidentales. No se habían descubierto todos los continentes, pero al menos sí se conocía la forma de sus costas. El mismo año en que Mercier publicó su libro, Cook circunnavegó Australia incorporando así el último continente al espacio de experiencia de los navegantes. En este sentido, el planeta era conocido en su redondez, en la finitud de su superficie infinita. Ya no era posible, por tanto, situar utopías en algún lugar del planeta, porque los navegantes podían saber si esa isla de la que hablaba un utopista existía realmente. Por eso las utopías del siglo XVIII se trasladaron a las estrellas o reptaron bajo tierra. Se describieron paisajes utópicos subterráneos y supraterrenales. También se retrocedió a un pasado en el que supuestamente había predominado un Estado con familias pequeñas o sociedades abarcables similares a la

del país de Jauja. El planeta estaba, por consiguiente, ocupado. El lugar que ahora se presentaba era el futuro. Y Mercier fue el primero en explotar ese recurso. Desde entonces casi todas las utopías se han orientado al futuro modificando con ello la estructura de la utopía.

El contenido de la utopía de Mercier no es precisamente muy novedoso. Mucho de lo que cuenta Mercier se corresponde con otras utopías más antiguas como, por ejemplo, la de Moro. Pero la estructura de este tipo de utopía del futuro es nueva. Todas las utopías concebidas espacialmente eran potencialmente verificables mediante la experiencia. Por principio, la experiencia desaparece en las utopías del futuro. Ninguna experiencia puede alcanzar el futuro *in situ*. Por lo tanto, la utopía del futuro es un puro producto del espíritu y nada más. Está vinculada al autor que tiene la visión del futuro. Este elemento es el que diferencia su estructura, no el contenido, de la de anteriores utopías. En cierto modo, esta utopía es transcendental ya que las condiciones de posibilidad de ese futuro son las del espíritu que crea ese futuro. La utopía del futuro es un producto específico del espíritu, el cual se proyecta de tal modo en el futuro que puede producir la realización de la utopía. El traductor alemán de *2440* describe en este sentido el París del futuro como un proyecto o plan y no como una utopía.

Hay otra condición previa: la tesis implícita de la utopía del futuro proclama que este siempre es distinto al presente. Desde luego, esta característica diferencial puede hacerse extensiva al pasado. Para los filósofos de la Ilustración tardía el pasado era esencialmente distinto al presente. El modelo de experiencia progresivo era, por tanto, simultáneamente un modelo histórico. La otredad del pasado fue elaborada lentamente y el llamado historicismo solo es, por así decirlo, la plasmación científica de un programa teórico del siglo XVIII, a saber, el estudio del pasado en función de su otredad con la esperanza de que el futuro también sea distinto al presente. Este salto cualitativo forma parte de las experiencias-umbral de la segunda mitad del siglo XVIII, uno de cuyos elementos es la temporalización de la utopía.

A esto se añade otro elemento, a saber: el futuro ya no está planeado con antelación solo por Dios, sino que puede hacerse y producirse. Una vez que la razón ha comprendido cómo debe funcionar una organización racional de la sociedad, esta también se hace factible. Así reza la pretensión de los ilustrados tardíos. Esta conclusión histórica errónea es el teorema inherente a la utopía del futuro.

No es casualidad que en esa época, entre 1770 y 1780, la expresión «utopía» se desligue de su significado insular y de género literario. El concepto «utopía» adquiere un carácter político general que hace referencia a proyectos políticos posibles considerando la capacidad de hacerlos realidad y no su carácter irrealizable. Es decir, «utopía» se convierte en

un concepto de posicionamiento político con una pretensión de carácter universal de la que puede participar cualquiera que mire al futuro. Volveré más adelante sobre su desarrollo en el siglo XIX.

Hay más precondiciones empíricas que apoyan la idea de que el giro al futuro que se produjo en esa época no fue casual. La disolución del orden estamental es, sin duda, un elemento explicativo. Tuvo como consecuencia la reivindicación de nuevas formas de organización de la sociedad. Los seres humanos están obligados a darse una nueva forma y a organizarse. Cuando los estamentos desaparecen, no surge la suma de individuos concebida por el derecho natural, lo que surgen son clubes, asociaciones y también partidos, aunque aún no se llamen así. En la Revolución francesa nadie quería ser un «partido», ya que eso hubiese ido en contra del «bien común». Por eso forma parte del postulado utópico el deber de no hablar de poder y violencia, aunque se ejerzan. Los jacobinos nunca fueron un «partido», aunque actuaron como tal. Lo mismo se aplica a los girondinos. En resumen, desde entonces existen —a pesar de todas las restricciones y prohibiciones— asociaciones, clubes, partidos y sus programas. El siglo XIX comienza de este modo con la reflexión programática sobre la futura organización social. Las leyes para la reforma de Prusia, por ejemplo, poseen en buena medida declaraciones de principios de carácter programático para una sociedad que hay que reorganizar y en la que ya no existe el orden estamental. *La liberalización de la economía* se ve acompañada de la formación de asociaciones, clubes y programas que, cada vez más politizados, se articulan también como partidos, como muy tarde en 1848. El reto de reorganizar la sociedad obliga a todos a posicionarse de algún modo frente a posibles, futuras formas de organización. En este sentido, la planificación del futuro no fue un simple deseo utópico, sino que arrastró como un remolino a las personas, que se vieron obligadas a pensar y actuar también programáticamente.

Aproximadamente en esta época empezaba asimismo a vislumbrarse el progreso técnico. Cada vez se llevaban a cabo más proyectos que antes tenían un carácter utópico. Un bonito ejemplo es la *montgolfière*, que ascendió en el *Jardin de la Muette* en presencia del delfín. ¿Y qué hizo Mercier ante esto? En las posteriores ediciones de su libro, cada vez más gruesas, coló la prognosis (entre tanto hecha realidad) de la futura aviación para reforzar con su cumplimiento la credibilidad de sus otras prognosis. En cualquier caso, la realización de los proyectos técnicos modificó indirectamente la estructura social. El progreso técnico llevó a la necesidad de reflexionar sobre un futuro distinto y modificable. Por supuesto, esto mismo es aplicable a las ciencias.

La temporalización de la Ilustración es evidente cuando los mismos ilustrados definen a sus predecesores intelectuales como precursores, que habían vivido en una época a la que en realidad no pertenecían. En

este sentido, afirmaron, por ejemplo, que Hus había nacido demasiado pronto para su época. Lutero, por el contrario, había vivido en el momento adecuado ya que tuvo éxito. Siguiendo este modelo, clasificaron a Descartes, Newton, Leibniz, etc. Todo el pasado que a los ilustrados les parecía contemporáneo, había existido por así decirlo demasiado pronto. Este tipo de clasificación, que utilizaba un criterio de progreso, formaba parte de la determinación de la profundidad temporal, que se proyectó también hacia el futuro. Desde entonces, una de las cuestiones recurrentes versa sobre qué planes contemporáneos racionales y plausibles pueden llevarse a cabo en el futuro. Esta cuestión también se planteó por razones internas a la ciencia y se cumplió empíricamente repetidas veces gracias al desarrollo técnico-industrial. El mismo Mercier dijo una vez que lo que más le gustaría sería dividirse en dos partes: en una que viviese en ese momento y al mismo tiempo en otra que viviese en el futuro. Esta autointerpretación esquizoide —expresada como un deseo— es el modelo antropológico subyacente que le permitía presentar su sueño, ser setecientos años más viejo, como real.

También fue importante la desaparición de la creencia en el más allá en la opinión pública, que llegó incluso hasta las clases agrarias. No quiero arriesgarme a hacer una afirmación sobre todos los pueblos europeos, pero parece seguro que la creencia en la inmortalidad en el más allá se diluyó bastante en esa época. En la Provenza, por ejemplo, Vovelle comprobó la desaparición de las visiones del infierno en las imágenes de los altares.

En la misma medida en que desaparecía la idea del Juicio Final, aumentaban los argumentos morales. También en Kant, para quien creer en el Juicio Final era una osadía totalmente inmoral. Quien cree en el Juicio Final, teme el castigo de Dios o tiene la esperanza de obtener una recompensa. Quien actúa solo por temor al castigo o por la esperanza de una recompensa, actúa con una profunda inmoralidad. Los actos buenos deben surgir del propio deber. Por consiguiente, la razón práctica debe desenmascarar el Juicio Final como ideologema. Conforme a esto, la justicia de un futuro situado en el más allá, que debe compensar toda la injusticia de este mundo, es insertada en la historia. La historia universal se convierte así, según dice Schiller como discípulo de Kant, en el tribunal del mundo, algo que posteriormente Hegel expuso en su filosofía de la historia. La realización de la justicia se inserta en la historia desde la transcendencia. Sigue abierta aquí la cuestión relativa al grado en el que estas observaciones pueden hacerse extensivas a los no intelectuales, a las capas «incultas».

Estos son criterios generales aplicables a la temporalización de la utopía: disolución del orden estamental, formación de clubes, asociaciones y programas, progreso técnico, secularización creciente, la historia

de la ciencia como proceso acumulativo, el esquema de experiencia del «aún no» y del «no más» como alternativa con la que todo se interpreta, la desaparición del más allá en favor de la realización de la justicia en el más acá y la transformación de la *perfectio* concebida espacialmente en una disposición temporalizada de las personas hacia la *perfectibilidad*.

Mercier no lo formuló de forma teórica en su novela, pero lo trató implícitamente. Prácticamente en todos los capítulos mostró cómo la justiciera fama póstuma ocupaba el lugar de la inmortalidad. Veamos algunos ejemplos. A Voltaire se le erige una estatua que siempre se pinta de blanco para no ensuciarla; Felipe II desaparece de la lista de reyes españoles; por el contrario, Roma no debe nunca ser olvidada porque es lo opuesto absoluto al bien, el mal absoluto. El tono agresivo de Lutero suena realmente inofensivo comparado con el de Mercier. A Cromwell se le dedica un monumento, lo que es sorprendente, porque el temor a él como dictador formó parte de la retórica de la Revolución francesa. Robespierre siempre recalcó que él no era ningún Cromwell porque no quería ejercer el poder. En 1770 Mercier aún era lo suficientemente incauto como para dedicar un monumento a Cromwell. En cambio, ya no se celebran más honras fúnebres a Carlos I. Además, los irlandeses y los escoceses renuncian voluntariamente a sus nombres para poder integrarse en Inglaterra —porque los ingleses son más avanzados que ellos—. Todo esto indica que el fomento de la fama póstuma, la eliminación de nombres o su conservación forman parte del mencionado proceso de sustitución. Lo que se hizo realidad en el culto al panteón de la Revolución francesa. En este sentido, Mercier formuló con antelación muchas cosas que tenían un carácter de pronóstico, aunque con una lógica inversa implícita, que, sin embargo, no descubrió.

Para terminar quiero esbozar algunas de las consecuencias de esta transformación, que tuvieron lugar en el siglo XIX. La división tripartita de Baumgarten que mencioné al principio —lo posible en el mundo existente, lo posible en todos los mundos concebibles y lo imposible en todos los mundos concebibles— es también la imagen mental que subyace a la crítica del concepto de utopía una vez que se convirtió en un concepto político. Hay pocos pasajes en los que «utopía» aún se utilice de manera positiva. Utopía es, en el doble sentido de la palabra alemana, un *Vorwurf*: modelo y crítica. Un utopista es alguien que quiere de forma insensata algo irreal y no factible. Este fue el tenor hasta el uso marxista del concepto. Sin embargo, hay matizaciones nuevas que me gustaría describir solo teóricamente, sin utilizar citas.

La utopía se matiza en cierta medida históricamente. Se dice, y con razón, que muchas cosas que antes eran imposibles se han hecho entre tanto posibles. Esto se refiere sobre todo a las utopías técnicas y a los descubrimientos científicos. Lo que antes solo se consideraba posible, se

ha hecho entre tanto realidad en la ciencia, en la técnica y también en la economía. Por eso uno puede comulgar con la utopía como precursora de lo que posteriormente se puede hacer realidad. En este sentido, el uso lingüístico alemán del ideal de una constitución justa posible se aproximó al significado de utopía. No obstante, la delimitación entre ambos siguió existiendo: mientras que es posible aproximarse a los ideales, lo completamente inalcanzable se considera una utopía. Sin embargo, el concepto continuó siendo integrable en muchas expectativas, incluso en el mismo proyecto kantiano de progreso en la medida en que los valores de aproximación se intensifican con el valor límite flexible de la utopía como lo no alcanzable.

No obstante, la segunda posición, más afianzada, designa con «utopía» lo que en esencia es inalcanzable. Esta posición se fundamenta, en última instancia, antropológica e incluso teológicamente. La Iglesia, cuando se posiciona frente a ella, la desaprueba por pecaminosa, porque todas las utopías persiguen hacer realidad la ausencia de pecado. Una idea herética, mala, más aún, malvada e imposible de hacer realidad de forma permanente. Además, cuando se quiere hacer realidad, la utopía provoca la guerra civil y la ruina como sucedió en el caso de Thomas Münzer o de los anabaptistas munsterianos. Todas las confesiones oficiales comparten esta visión.

En el siguiente nivel de la escala del concepto nos encontramos con utopías negativas, sobre todo características de la segunda mitad del siglo XIX. Estas utopías son una reacción a los proyectos del Estado futuro de los socialistas. Las utopías negativas son una respuesta a la posibilidad de hacer realidad las utopías. La primera oleada que criticaba la utopía la consideraba mala por no ser factible. Por el contrario, las utopías negativas parten de que es posible hacer realidad las fantasías utópicas de una sociedad absolutamente justa, aunque con consecuencias especialmente terribles. Lo que ya había expresado Bentham en su formulación se convirtió en el tema del nuevo género de la utopía negativa que abarca desde Edward Bellamy hasta Aldous Huxley y desde Carl Schmitt hasta George Orwell.

Hasta después de la Primera Guerra Mundial el concepto no volvió a tener connotaciones positivas. Desde entonces es de nuevo posible asociar la utopía con algo positivo. El primero fue Karl Mannheim, que consideraba la utopía preñada de futuro y la ideología, por el contrario, adicta al pasado. Ambas son formas de la superestructura. Cuando la superestructura está orientada al pasado, es ideológica, cuando lo está al futuro, utópica. Aparentemente esto suena neutral y expresado con un lenguaje científico. Pero en el fondo sigue habiendo una filosofía del progreso que diseña una escala temporal lineal en la que se puede situar lo que será mejor y lo que fue peor. Un vehemente giro positivo se aprecia en Ernst

Bloch, que sin lugar a dudas ejerció tras la Segunda Guerra Mundial su mayor influencia —al menos en el ámbito lingüístico alemán—. Quizá pueda afirmarse que lo que quería decir con utopía concreta evocaba una convergencia mística de esperanza en el futuro y de voluntad y acción en el presente. Es la convergencia mística la que supera la tensión temporal y la que crea la capacidad de transformación concreta de una situación gracias a la permanencia de la esperanza utópica. El concepto de utopía de Bloch estaba fuertemente influido por el movimiento juvenil y por la filosofía de la vida [*Lebensphilosophie*], y posee además elementos marxistas. Tal vez lo he formulado de forma demasiado descarnada o demasiado vaga para los que veneran a Ernst Bloch.

Como último apunte sobre la reciente transformación de la utopía concebida sobre todo negativamente, debe mencionarse a Wernher von Braun, que construyó los cohetes alemanes y que después —al principio como prisionero de los americanos— ayudó a enviar una nave espacial a la luna. Wernher von Braun estaba tan fascinado por sus éxitos que opinaba que la utopía debía darse prisa para alcanzar una realidad que cambiaba con rapidez. Esta expresión también tiene un significado más profundo. Si se piensa en la efectividad de las armas atómicas, que precisamente pueden ser disparadas de un continente a otro con esos cohetes, deberíamos sentirnos inclinados a decir que las utopías tienen la necesidad de alcanzar a la realidad con el fin de evitar una catástrofe semejante.

OBSERVACIONES SISTEMÁTICAS POSTERIORES

1. *Puntos de vista antropológicos*

Si —como hace Ernst Bloch— se establece la esperanza como categoría central de la existencia humana, debería mostrarse asimismo que hay categorías centrales que remiten a poder, deber, tener permiso, tener que, gustar, querer y devenir. Toda esta clase de verbos auxiliares temporales de una teoría de la acción son tan importantes como tener esperanza [*Hoffen*] y desear [*Wünschen*]. Cualquier teoría de la acción debe trabajar con estos verbos auxiliares si quiere tener una idea clara del margen de maniobra de sus acciones. Lo explicaré brevemente.

El *poder* [*Können*] es el margen de maniobra de las capacidades y de su uso. Estas las define el sujeto, aunque naturalmente solo dentro de los límites de lo que existe previamente. El *deber* [*Sollen*] posibilita como límite normativo de las costumbres y del derecho la vida en común y requiere una continua renovación. Es por así decirlo obligatorio, mientras que el *tener permiso* [*Dürfen*] es más elástico y crea en el ámbito que el deber delimita como normativo un cierto espacio de libertad. Debe

recordarse que los límites varían históricamente. En cualquier caso, son determinaciones que se aplican a las relaciones sociales. El *tener que* [*Müssen*] puede ser el deber interiorizado. En ese sentido, es una determinación de herencia kantiana. O puede ser la norma procedente de instancias externas en cuyo seno se está obligado a actuar. El *tener que* no solo se define, por tanto, mediante la formación de la voluntad personal, de las esperanzas personales o de los deseos personales. Por último, el *querer* [*Wollen*] presupone la unidad del espíritu y de los sentidos. Es un ímpetu para actuar que no se agota en los deseos o en las esperanzas. Se alimenta del poder ser [*Mögen*] y depende de la *capacidad* [*Vermögen*].

Todas estas categorías de una teoría de la acción tienen antropológicamente la misma importancia que tener esperanza. Además, cada una de estas categorías presenta aspectos que limitan la esperanza. El poder, el deber, el tener permiso y el tener que —desarrollados por Viktor von Weizsäcker— son «menos» que la esperanza y la limitan. En cualquier caso, el *devenir* [*Werden*] de lo que después realmente acontece reduce la esperanza.

Conocemos, por tanto, una multitud de principios de experiencia en nuestro margen temporal de acción que reducen el papel de la esperanza como elemento necesario y legítimo de la acción humana. Esta teoría polifacética de la acción relativiza en todo caso la función central atribuida a la esperanza.

Una objeción antropológica clásica contra la utopía es el egoísmo inherente a la naturaleza humana, que ha encontrado en el capitalismo su plasmación más grandiosa. Desde la invención de la antropología en el siglo XVIII, el egoísmo ha ocupado, como su sucesor, el lugar de lo que los teólogos llamaban pecado. En este sentido, el egoísmo se refiere al mismo estado de cosas que el pecado, aunque bajo una nueva perspectiva científica. Encuentro en esencia justificada la objeción hecha a los utopistas de no haber incluido en sus cálculos el egoísmo. No requiere ningún comentario lo que Mercier dice sobre los impuestos: en el París del año 2440 los impuestos se echarán en los buzones de correos. Una vez al año todo el mundo va y echa una quinta parte de sus ingresos en un buzón de correos común y en otro deja un donativo complementario de forma voluntaria para, por ejemplo, canalizar el Sena. Sin embargo, la crítica a esta ingenua negación del egoísmo no basta para legitimar el sistema económico capitalista. Un sistema económico no puede derivarse solamente de principios antropológicos generales.

La historia de la recepción de Mercier nos ofrece más de esas objeciones fundamentales contra la utopía como tal. Al principio son objeciones anteriores a la dialéctica. Wieland, por ejemplo, llamó al libro de Mercier el «Juicio Final de la constitución francesa». En el fondo, esta afirmación fue una prognosis, porque anticipó estructuras de la Re-

volución francesa: si la utopía se hace realidad, provocará «decisiones finales» que destruirán todo el sistema social. Además, hay voces críticas que basan la peligrosidad de la utopía en su carácter no cristiano: no debe esperarse del ser humano la existencia de un tipo de bondad e igualdad sin pecado. El traductor de Mercier ya formuló algunas reservas que procedían de la teología protestante.

2. *Sobre la relación entre la utopía y la prognosis*

Como historiador propongo que se investigue la factibilidad de todas las determinaciones del futuro con independencia de su denominación y de su origen. La simple promesa de la felicidad no me parece una razón suficiente para propagar una utopía y, basándose en ella, legitimar modos de comportamiento políticos. Sin embargo, debe discutirse racionalmente sobre todas las prospecciones del futuro. Mediante análisis empírico-políticos pueden intentar determinarse las posibilidades de realización de modelos concretos. Exceptuando los indicios relativos a unos principios antropológicos básicos, no creo que pueda decirse *a priori* que algo es imposible.

Considero justificada la crítica de Popper a la utopía en el sentido de que, por principio, no puede hacerse un cálculo completo del futuro. Sin embargo, considero que la crítica de Popper a la historia de la filosofía en conjunto es otra historia de la filosofía. En la medida en que divide la historia mundial en dos mitades, opera con argumentos dualistas. A Platón y a Hegel los sitúa en el lado malo, a Kant y a él mismo, en el bueno. Sigue un principio interpretativo dualista, lo que demuestra que él mismo argumenta como un utopista. Por eso no es capaz de comprender los argumentos de Hegel que se ajustan a la realidad. Tampoco puede darse cuenta de la precaución de Hegel en no predecir el futuro, porque para él Hegel solo es un filósofo de la historia idealista, cuyas afirmaciones no pueden confirmarse empíricamente.

En general, los utopistas no intentaron hacer un cálculo aproximado sobre el futuro basándose en el pasado a través del presente, es decir, una prognosis. En Mercier, por ejemplo, el cálculo de probabilidades no juega ningún papel. Lo mismo puede aplicarse a Rousseau, cuyas visiones no son matematizables. Por el contrario, Condorcet utiliza el censo de población, la esperanza de vida, los seguros y datos similares que Mercier rechaza por inmorales.

La prognosis, que solo puede hacerse con perspectiva, es un cálculo aproximado sobre el futuro basado en datos del pasado. Es discutible hasta qué punto la prognosis puede cumplirse. En cualquier caso, es lo contrario a una utopía. Semánticamente puede demostrarse que la utopía suele describir el futuro como un ser existente mediante la cláusula «es»:

«es así...» y no: «será así...». En el último caso los utopistas tendrían que haber trabajado con frases del tipo «si... entonces», es decir, con unas hipótesis abiertas, que evitaban. De esta clase sería la estructura de una prognosis no utópica. En este punto estoy en parte de acuerdo con Marx cuando dijo que los primeros socialistas no eran científicos porque su deducción del futuro no estaba históricamente fundamentada. Este es su criterio científico-histórico de diferenciación frente a los utopistas. El hecho de que en su propia filosofía de la historia reaparezcan elementos utópicos es algo que he mencionado de pasada y que forma parte de otro tema.

Sería interesante en este contexto investigar si es la concepción burocrática de la factibilidad del mundo la que subyace a las utopías o si más bien es una esperanza que han tomado prestada de la ciencia.

3. *Sobre el uso de las utopías en los siglos* XIX *y xx*

Actualmente predominan las asociaciones lingüísticas negativas de la palabra «utopía». Ya era así en el siglo XIX, cuando la categoría *utopista* como denominación negativa podía usarse contra cualquier adversario político. Los socialistas decían que los capitalistas eran utopistas porque pensaban que podían detener el proceso hacia el socialismo. Y los capitalistas decían que los socialistas eran utopistas porque creían poder establecer algo que era imposible debido a la naturaleza humana. Por tanto, en el siglo XIX el concepto de utopía es un concepto de lucha [*Kampfbegriff*] peyorativo de uso universal. Lo que para unos es cercano a la realidad para otros es utopía.

En el siglo XIX se tuvieron experiencias negativas de utopías supuestamente hechas realidad. Por ejemplo, el recuerdo del gobierno jacobino fue conservado por liberales y conservadores y llegó hasta Jacob Burckhardt. Ese gobierno provocó un trauma que se ha mantenido vivo en Francia del mismo modo que, a la inversa, desde 1871 se mantiene viva la sangrienta represión de la Comuna por los republicanos. Ambos traumas políticos constituyeron un esquema negativo que influyó en todas las experiencias y al que constantemente se aludía en los distintos parlamentos. Posteriormente se añadió la experiencia ajena de la Revolución rusa. Brevemente, en Francia en cualquier caso y en Alemania —las consecuencias de la ideología racista también confirman las experiencias que hacen patente la lógica inversa de las utopías— se confirma que en general y con demasiada frecuencia surge lo contrario a lo esperado o deseado.

Sobre el pesimismo histórico del siglo XX me gustaría decir que la expresión *pesimismo*, si tuviese que incluirla entre las de nuestro gremio de historiadores, resulta inadecuada. Hay desde luego científicos que ar-

gumentan en términos históricos a los que se clasifica como pesimistas. Pero creo que, en última instancia, optimismo y pesimismo son categorías tan insuficientes como izquierda y derecha. Sería más adecuado clarificar en un nivel teórico la historia de tal forma que esas alternativas pudiesen clasificarse como categorías de la experiencia subjetiva. Hay enunciados que, con independencia de una determinada posición —aunque uno mismo pueda considerarse pesimista—, pueden formularse como enunciados estructurales de historias posibles y reales. ¿Hay que ser actualmente pesimista en vista de la amenaza atómica? ¿O bien optimista? Ninguna de estas alternativas es capaz de ser trasladada a la acción política. Sin embargo, hay posibilidades de clarificar analíticamente este problema hasta el punto de llegar a saber al menos qué puede hacerse. Bajo la amenaza de un ataque atómico, los conceptos de «ética de la vocación» y «ética de la responsabilidad», que Max Weber todavía pudo estilizar como contraconceptos, convergen completamente. Por eso consideró la formulación de Jaspers de que ante la guerra atómica la única alternativa es la paz mundial como una absoluta utopía, que puede calificarse tanto de pesimista como de optimista. En lugar de eso, lo apropiado es encontrar soluciones capaces de ser trasladadas a la acción política. Lo mismo es válido para la crisis ecológica. Hay que ser consciente de que solo podrá detenerse económicamente, es decir, deberá costearse de alguna forma. También hay que ser consciente de que —si acaso— la crisis ecológica solo podrá solucionarse mediante el desarrollo de la ciencia, mediante el progreso de la técnica. No obstante, forma parte de la experiencia del progreso técnico el hecho de que no se puede predecir cuándo, dónde, qué y con qué rapidez va a descubrirse algo. La mera esperanza no es suficiente para solucionar la crisis ecológica.

11

CONCEPTOS DE ENEMIGO

Todos los ámbitos vitales del ser humano tienen un aquí y un allí, este lado y el otro lado. Lo conocido y lo desconocido, lo propio y lo extraño constituyen cualquier experiencia por mucho que, a lo largo de una vida, puedan desplazarse sus límites. Cuando las personas se agrupan en comunidades de acción [*Handlungsgemeinschaften*] y se organizan —social, económica, política, religiosamente o de cualquier otra forma—, este lado y el otro lado se convierten en dentro y fuera. Las fronteras se solidifican, los límites se institucionalizan socialmente. Los rituales y los procedimientos confirman y vigilan las formas de ingreso o de exclusión —desde el bautismo, la confirmación, las pruebas de ingreso y de salida y la entrega de un certificado hasta el pasaporte—. Cuantas más afiliaciones —o papeles— regulan la vida de una persona, como ocurre en nuestra sociedad industrial, mayor es el número de las delimitaciones internas y externas que se superponen. Se puede ser un extraño o un conocido para otro según dónde se produzca el encuentro: en la familia, en el pasillo del edificio común, en la empresa o en el extranjero. Las relaciones varían constantemente. Todo esto es conocido e impregna nuestra vida cotidiana.

Para vivir no solo es necesario que todos los actores se afirmen internamente y se protejan externamente, sino que también deben sobrepasar constantemente las fronteras institucionalizadas. Sin contactos y contrastes, sin conflictos y compromisos, sin llegar a un consenso de una u otra clase no podría existir o sobrevivir, al menos no en nuestra compleja sociedad, ninguna comunidad de acción. Esto es válido tanto para una unión amorosa como para la ONU. Y también es conocido, se puede leer en cualquier periódico y ver, bien dosificado, en cualquier canal de televisión.

Estas delimitaciones entre lo interior y lo exterior solo se vuelven peligrosas cuando los contactos se bloquean, los compromisos se impiden,

cuando el consenso alcanzado solo sirve para alimentar conflictos, desencadenar guerras civiles, hacer la guerra, permitir el asesinato masivo.

Toda la historia, no cada historia particular, puede ordenarse en función de las distintas constelaciones dentro-fuera. Un umbral es traspasado cuando el otro, el extranjero, se experimenta o concibe como un enemigo al que hay que combatir o cuando se lo define como inhumano para ser eliminado. Tribus y ciudades se han combatido y eliminado mutuamente, las Iglesias se han perseguido y destruido en nombre de su religión, estamentos, Estados y naciones han luchado entre ellos, grupos que se definen como clases o partidos se han oprimido y exterminado mutuamente. Todos estos actores históricos pueden reforzarse mutuamente, radicalizar el conflicto, perfeccionar el asesinato. También esto es conocido y puede consultarse en multitud de libros de historia.

Siempre existe una delimitación entre dentro y fuera, que se reproduce constantemente. Solo cuando el otro o el extranjero se convierte en un enemigo, se da inicio a un proceso sangriento que termina, o mejor dicho, que termina provisionalmente con la victoria o la derrota, con el triunfo o el exterminio. La historia de los supervivientes continúa con contactos y conflictos, compromisos o consensos, las condiciones mínimas de cualquier tipo de paz. Desde un punto de vista antropológico, son premisas permanentes que constituyen toda historia y forman en ese sentido parte de ella.

Intentamos responder a la pregunta de cuándo y cómo se experimenta, percibe y concibe al otro como enemigo. En concreto nos servirán de guía los conceptos de enemigo, es decir, un producto esencialmente lingüístico.

Primero debo mencionar una limitación. Las cláusulas lingüísticas sobre quién, cómo, por qué es un enemigo no son suficientes para crear hostilidad. Hay disposiciones psíquicas, premisas económicas, religiosas, sociales, geográficas y políticas que ayudan a crear hostilidad. Sin duda, esta clase de premisas extralingüísticas está siempre sujeta a una mediación lingüística, pero no se reduce al acto de habla. La lengua es una condición necesaria, pero no suficiente para crear un enemigo.

Y esto también se aplica a las consecuencias, la muerte causada violentamente. Aunque hablar sea hacer, eso no implica que cada hecho sea un acto de habla. Antes, y también actualmente, la muerte del enemigo podía ritualizarse extralingüísticamente, para nosotros ahora solo es un asesinato motivado políticamente que nos deja sin habla. Investigar los conceptos de enemigo significa, por tanto, tratar simultáneamente de la capacidad y de la incapacidad del lenguaje.

Procederé en dos pasos. En primer lugar, esbozaré la estructura semántica de los contraconceptos generadores de hostilidad. En segundo lugar, analizaré cómo se comporta el vocabulario existente en el dis-

curso hablado y escrito, ya que los conceptos de enemigo se hallan en ambos, en el habla y en la palabra escrita, en el discurso hablado y en el escrito.

I

Los contraconceptos son apropiados no solo para articular la autodeterminación de un actor, el «nosotros» contra los otros, sino también para fijarla como característica distintiva. Detrás acecha la hostilidad. Los *bárbaros*, los extranjeros tribales, fueron plasmados en ese concepto mucho antes de que los *helenos* se agrupasen bajo este último nombre. La autodeterminación y la determinación ajena se han evocado recíprocamente. Al mismo tiempo, fue obra de los griegos —parcialmente— reconocer y dignificar a los otros como extranjeros. Sin embargo, la valoración de los no griegos tenía bastantes más elementos peyorativos: los bárbaros eran salvajes, menos civilizados, incapaces de tener una constitución, esclavos por naturaleza que necesitaban ser sometidos. Es verdad que las relaciones humanas con ellos eran posibles, para los estoicos eran incluso evidentes y un mandato de la naturaleza; sin embargo, la exclusión predominaba en el lenguaje político. Además, los bárbaros eran físicamente distintos, desagradables y brutales, en cualquier caso, territorialmente se encontraban más allá de los límites de la cultura helena y, posteriormente, de la cultura grecorromana. Los enemigos concebidos como bárbaros vivían separados espacialmente y poseían cualidades —percibidas por los sentidos y debidas a la topología— inferiores. El «bárbaro» es una determinación ajena, natural, peyorativa y territorializada que puede fundamentar o provocar hostilidad. Empíricamente esta concepción se veía reforzada cada cierto tiempo en la lucha contra los persas, escitas, galos, más tarde contra los germanos, hunos, mongoles o contra quienes apareciesen en las fronteras y cumpliesen con los anteriores criterios. Nos hallamos así ante un hecho sorprendente.

Lo que históricamente impregnó una experiencia concreta se repite estructuralmente una y otra vez. La oposición semántica entre griegos y bárbaros se reproduce con nombres nuevos, los bárbaros permanecen. La estructura de los contraconceptos y la limitada lista de epítetos atribuidos a los bárbaros que se aproximan a las fronteras son aplicables a los normandos, húngaros, tártaros, turcos, indios, rusos y alemanes. Desde que hay caricaturas, se repiten las características estereotipadas, que utilizan ambos lados y que presentan un escaso número de variantes. Casi podría decirse que lo que en un momento dado se ha asentado lingüísticamente —como contraconceptualización— sigue vivo icónica y semánticamente, puede utilizarse.

Incluso las autocríticas que utilizan la revalorización de los valientes bárbaros, de los nobles paganos, del *bon sauvage*, aparecen periódicamente y se asemejan estructuralmente.

Los contraconceptos se agudizan con la implantación del cristianismo. Con ello paso a ocuparme de un nuevo concepto de enemigo. El no cristiano sufre la condenación, solo el cristiano tiene la esperanza, quizá incluso la seguridad de ser redimido en el futuro de la maldad del mundo. De este modo, las alternativas forzosas se sitúan en una línea de fuga temporal. Existen los aún-no-cristianos: los paganos, los infieles, los judíos, pero también los helenos y los bárbaros, todos son destinatarios de la misión. Así se motivaron las cruzadas: *ubi nunc paganismus est, christianitas fiat* [que sea la cristiandad donde ahora existe el paganismo]. Y existen los ya-no-cristianos, los herejes, los heterodoxos, completamente perdidos, a menos que, cuando sea posible, se les queme por su propia salvación.

Sin duda puede hacerse referencia en estos llamativos esbozos, aquí y allá, a tendencias teológicas tolerantes. Pero la exclusión de los aún-no convertidos y más aún de los no-convertibles supera toda determinación ajena territorial o física tal y como se atribuyó a los distintos bárbaros. El enemigo excluido en términos religiosos se espiritualiza encontrándose de esta forma en una situación sin salida que era desconocida para la Antigüedad precristiana. La culpa de su exterminio la tenía el propio enemigo infiel, mucho antes de que la ejecución mundana se llevase o pudiese llevarse a cabo. El asesinato de paganos y herejes no solo era justo, sino también un mandato de Dios. La perspectiva de la salvación y la redención, no solo la lucha y el sometimiento, discriminaron al enemigo concebido como infiel mucho más radicalmente que al enemigo solo concebido como bárbaro. El Juicio Final debía anticiparse en la medida de lo posible. Cuando Dios o el demonio forman parte de la alianza, el verdadero enemigo solo es un epifenómeno de la inevitable historia sagrada.

Nadie puede ignorar que una vez plasmada en un concepto, la pareja opuesta temporalizada es transferible. La revolución moderna, que persigue la supresión de todo poder, y la guerra moderna, que busca la eliminación de todas las guerras, poseen una certeza escatológica de la salvación que, a pesar de todas las autointerpretaciones mundanas, no es posible sin el cristianismo.

Sin embargo, nuestra modernidad acarreó aún otra radicalización de los conceptos de enemigo. Cuando la humanidad ocupó el lugar de Dios como instancia última autónoma y se elevó a sujeto y objeto de su propia historia, el enemigo también pasó a integrarse en nuevos campos conceptuales.

El enemigo de los hombres ya no es humano, sino inhumano o, de forma aún más radical, es un subhombre comparado con el superhombre. Es cierto que, como concepto inhumano, ya era utilizado por los

estoicos: debía eliminarse al tirano por inhumano. También sirvió a los cristianos para estigmatizar a los herejes, incluso el cristiano autosatisfecho quería revelarse como superhombre.

Sin embargo, el uso de las oposiciones humano-inhumano, superhombre-subhombre radicalizó la hostilidad en términos lingüísticos de un modo antes inconcebible. El bárbaro aún podía radicarse natural o territorialmente, el pagano o el hereje aún podían ser excluidos teológicamente. El heleno y el cristiano también podían identificarse mediante una autodefinición. Las comunidades de acción no vivían solo de sus conceptos excluyentes de enemigo, sino que fundamentalmente se autolegitimaban.

El concepto de enemigo que el ser humano como tal crea semánticamente, el inhumano, es una expresión vacía con la que cualquiera puede definir al otro para identificarse a sí mismo como humano. Con esto no se consigue nada más, pero tampoco menos, que concebir al enemigo funcionalmente en virtud de los propios objetivos o intereses.

El subhombre depende completamente de la voluntad del que, *per negationem* del otro, se identifica a sí mismo como superhombre. Se trata, por tanto, de una expresión vacía que puede utilizarse por distintas ideologías. Al definir al otro con ella se la roba incluso la posibilidad de ser un enemigo. Se lo coloca por debajo del umbral de lo humano, en sentido literal se lo deshumaniza, se lo condena potencialmente a la no existencia, «sin derecho a la vida», y por eso se lo elimina.

He expuesto tres umbrales que debían cruzarse para poder concebir al otro como enemigo o para transformar su concepción en la de enemigo. A lo largo del tiempo se ha producido una acumulación y una radicalización de los conceptos de enemigo: del bárbaro hasta el inhumano y el subhombre pasando por el pagano y el hereje. He renunciado a hacer referencia en este texto a los nombres en los que se han concretado los conceptos de enemigo. Empíricamente son incontables, pero las estructuras semánticas, cómo se concibió al otro como enemigo, se han conservado, son transferibles y pueden traducirse a todas las lenguas[1].

Evitaré identificar con la realidad histórica los contraconceptos que he expuesto en su estructura de oposición unívoca y unilateral, que excluye al enemigo peyorativamente de un modo cada vez más eficaz. En la mayoría de las ocasiones no era así, a menudo era peor de lo que la semántica de los contraconceptos puede mostrar.

1. Sobre esto, véase R. Koselleck, «Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe», en H. Weinrich (ed.), *Positionen der Negativität*, Múnich, 1975, pp. 65-104, y en R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Fráncfort d.M., 1979, pp. 211-259 [trad. de N. Smilg, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993].

Sin embargo, se puede extraer una conclusión. Con independencia de cómo se experimenten los acontecimientos y el sufrimiento real, con independencia de cómo se interpreten *ex post*, en el desarrollo de los acontecimientos la historia solo sucede tal y como los actores la perciben y comprenden. Es difícil negar que todo acontecimiento está inducido y también parcialmente encauzado por los intercambiables conceptos de enemigo, aun cuando posteriormente se compruebe que los conceptos de enemigo estaban basados en errores de apreciación, en ilusiones o autoengaños, en mentiras o en la buena fe, en premisas no comprobadas. En realidad, el otro suele ser distinto a como lo define el concepto de enemigo. Con ello no se indica si es peor o mejor. Precisamente en ese error sobre el otro reside la eficacia de los conceptos de enemigo.

II

Por eso, para finalizar, intentaré ponderar qué parte corresponde en la estructura de oposición semántica al lenguaje preexistente y qué parte a los conceptos utilizados. Los conceptos de enemigo no surgen de la noche a la mañana, están predeterminados y, no obstante, se formulan en un momento concreto, *in actu*, y se ponen en práctica.

En primer lugar, debe rechazarse la suposición de que una lengua concreta encierra como tal alguna determinación de enemigo. Indudablemente sirve para la inclusión y exclusión en la medida en que solo está a disposición de determinadas comunidades lingüísticas. Dominar un dialecto, una jerga o un lenguaje técnico, un lenguaje culto o un lenguaje secreto abre puertas o las cierra. Así se regulan todas las definiciones socialmente necesarias del nosotros y del vosotros, la delimitación de dentro y fuera. Sin embargo, las determinaciones de enemigo no pueden derivarse *eo ipso* de estas premisas lingüísticas, que además pueden aprenderse.

Para hacer de una lengua como tal el criterio de hostilidad es necesaria la formación de una voluntad política, motivada a menudo extralingüísticamente: económica, religiosa, social, geográfica y siempre políticamente. En ese momento el estatus de una lengua cambia, se instrumentaliza políticamente, un proceso que solo a partir de la Revolución francesa se observa con creciente aceleración. La política lingüística de los revolucionarios hizo del hablar francés un criterio de éxito a la hora de implantar y garantizar las leyes de la libertad, la igualdad y la fraternidad. Saint-Just, por ejemplo, pidió cambiar el nombre de las poblaciones alsacianas por el de los nombres de los soldados mártires franceses con el fin de elevar a los pobres ciudadanos prisioneros de su dialecto al nivel de los logros revolucionarios. Esto solo fue el preludio.

En comparación, el descubrimiento de Herder de las naciones lingüísticas fue un acto prepolítico. La invención de la nación lingüística alemana por los intelectuales que resistían al dominio extranjero de Napoleón ya era un acto político. Debido a la ausencia de unidad política, la lengua alemana como tal se convirtió en el medio de la autodeterminación y de este modo, simultáneamente —según aparece en Arndt, Fichte o Jahn—, en un criterio de distinción frente a los enemigos franceses aparentemente prepolítico y por eso de carácter permanente. «La lengua del pueblo alemán contra la lengua de la civilización como criterio de una hostilidad tradicional», así podría rezar de forma abreviada la formulación transmitida a lo largo de un siglo. Quien hace de su lengua el único criterio para el descubrimiento de sí mismo, se aísla, se encuentra de repente frente a un «mundo lleno de enemigos», como descubrirían los alemanes en la Primera Guerra Mundial. Más aún, se convierte en su propio enemigo.

Forma parte del sello de nuestra modernidad europea el hecho de que no solamente la forma de hablar, sino también la lengua en conjunto se ha instrumentalizado para la inclusión y la exclusión de actores políticos. Las consecuencias son conocidas. Solo mencionaré tres detalles. Después de la Primera Guerra Mundial, se derribaron las lápidas flamencas de los soldados belgas porque no estaban escritas en francés. En Bolzano los alemanes solo podían ser inhumados con inscripciones en italiano. Y en las navidades de 1935, Goebbels ordenó que los nombres de los muertos judíos fuesen borrados de todos los monumentos a los caídos. La hostilidad iba más allá de la muerte, incluía a los muertos para eliminar su identidad, en el caso alemán, para demostrar su inexistencia. Como sabemos esto también fue solo el preludio.

Sin embargo, las catástrofes del siglo XX no pueden derivarse solo de la invención política de las naciones lingüísticas. Aunque este criterio de exclusión contribuyese a la supuesta determinación inmodificable del enemigo. Una clara prueba de ello es que a los enemigos excluidos se les hace culpables de algo de lo que no pueden tener la culpa, a saber, de hablar una lengua que han heredado y de tener sus propios nombres. Detrás del bárbaro acecha el hereje, detrás del hereje acecha el inhumano, el subhombre, nadie.

No es difícil presentar un ejemplo contrario a la idea de que la lengua *per se* crea un enemigo. La mayoría de las guerras civiles, y quizá las más brutales, se han producido donde ambos o todos los partidos se definían como enemigos en la misma lengua para luego matarse. Basta un vistazo a la época de las guerras civiles religiosas o más recientemente a Yugoslavia. Rojos y blancos en ruso, republicanos y realistas en francés, protestantes y católicos en alemán, serbios y croatas en «yugoslavo», confederados y unionistas de los Estados Unidos en inglés. Todos se han matado con la ayuda de conceptos de la misma lengua.

Por lo tanto, no son las lenguas en sí mismas las que crean la hostilidad, sino su instrumentalización política. Más concretamente, son las estructuras de oposición semántica, que surgen en todas las lenguas y que producen el concepto de enemigo. Una vez almacenados en el vocabulario, estos conceptos abren y simultáneamente limitan la percepción. Los conceptos de enemigo están, reflexiva o irreflexivamente, disponibles, se convierten en cierto modo en redes en las que los mismos hablantes quedan atrapados. En sentido estricto, no se trata en absoluto de conceptos con los que se puede concebir al otro, concebirlo como enemigo, sino de estereotipos que están disponibles y que se utilizan. El lenguaje se ve superado por la realidad del asesinato. René Schickele formuló cómo fracasan incluso los conceptos. Él, un alsaciano bilingüe que a lo largo de su vida no fue aceptado ni por los alemanes ni por los franceses, se vio obligado al comenzar la guerra en 1939 «por primera vez» a tomar partido debido a la presión del pacto Hitler-Stalin. En enero de 1940, dos semanas antes de su muerte, escribió a Thomas Mann que en esas circunstancias optaba, aun cuando fuese derrotado, con todo su corazón y desde lo más íntimo por el lado francés. «El mundo se divide en dos bandos y eso es bueno. Cada vez se perfilarán más claramente, con más fuerza y, ya que no merecerá la pena seguir viviendo si el espíritu destructivo vence, que tenga lugar el terrible combate a vida o muerte *más allá de todos los conceptos* que hasta ahora solíamos tener para referirnos a esta clase de luchas históricas decisivas. La lucha se librará *extra muros et intra* hasta el final. Es la guerra civil mundial»[2].

El orador alemán más infame del siglo XX es una prueba de ello. Con fe adoptó el vocabulario *völkisch** que encontró en libros, panfletos y folletos, en la papelera del siglo XIX. Devoró toda la ensalada de vocablos del lenguaje de la resurrección y de la redención para expresar de nuevo lo aprendido con una retórica magistral calculada con éxito. Adoptó con fe lo que encontró y lo utilizó con cinismo. Todos sus clichés ponen a disposición de la ideología los distintos conceptos de oposición: los arios – los judíos, la superioridad del pueblo alemán – la inferioridad de los pueblos vecinos, la raza nórdica — los subhombres rusos, etc. Sin embargo, es en el discurso hablado en el que el concepto de enemigo adquiere su realidad potencial. Una potencialidad que también puede llevarse a cabo. Cómo, eso ya lo sabemos.

2. Citado en H. Wagener y R. Schickele, *Europäer in neun Monaten*, Gerlingen, 2000, pp. 277 s. Como todas las guerras civiles, la guerra civil mundial —por cierto, un testimonio temprano— consume la fuerza y la claridad de los conceptos lingüísticos. Se convierten en estereotipos ideológicos detrás de los cuales el horror se acumula y se oculta.

* Con este término se alude a un conglomerado de tendencias y grupos nacionalistas, conservadores, populistas y antisemitas. (*N. del T.*)

¿Qué conclusiones podemos extraer en la actualidad? Mencionaré tres puntos mínimos. Hay que tener cuidado con cualquier estereotipo, se convierte en una jaula conceptual que impide el pensamiento y limita la acción. Cuidado con cualquier dualismo, detrás de él solo acechan enemigos ficticios. Y, por último: utilicemos la lengua de los demás. Impedirá que sigamos en la inútil búsqueda de una identidad alemana. Esta solo se puede poseer si conocemos a los demás, el primer paso para el reconocimiento mutuo. Entonces probablemente el otro ya no será un enemigo.

12

INNOVACIONES CONCEPTUALES DEL LENGUAJE DE LA ILUSTRACIÓN

I

Ya que mi tema está relacionado con el análisis de «el derecho y el lenguaje en la Ilustración alemana», y ya que la presentación del *Diccionario de derecho alemán* de la Academia de Heidelberg tiene lugar en esa misma ciudad, comenzaré con un texto legal de la ciudad de Heidelberg:

> Prohibición de baño en lugares públicos.
>
> Tras denuncia presentada, por la siguiente ordenanza, endurecida y que se anunciará todos los años, se prohíbe a las personas, especialmente a los niños, bañarse en el Neckar a la luz del día y con una falta total de pudor junto a la ciudad y en lugares de paseo público. No solo causando escándalo público, sino también exponiéndose al peligro de ahogarse, se prohíbe expresamente este desorden, especialmente a los padres, para que eviten que lo hagan sus hijos, más aún cuando los que actúen contra esta prohibición serán castigados con una multa pecuniaria de tres táleros imperiales o, según las circunstancias, con un castigo proporcional de arresto, a los jóvenes el oficial de policía le quitará sus ropas, excepto la camisa y los pantalones, para que reciban golpes y sean llevados a casa.
>
> Heidelberg, 14 de junio de 1806[1].

Quien analiza el lenguaje de la Ilustración[2] y ha leído u oído el letrero publicado, sabe en primer lugar que: actualmente un letrero dice «prohibido bañarse», quizá firmado por el alcalde o por la oficina

1. *Heidelbergs noch geltende Polizei-Gesetze, von dem Jahre 1800 bis zum Ende des Jahrs 1806, gesammelt und mit einem dreifachen Register versehen von W. Deurer*, Heidelberg, 1807, p. 74 (reimpr. Tubinga, s.a.).

2. Las siguientes reflexiones se basan en el artículo correspondiente del lexicón *Geschichtliche Grundbegriffe*. Me gustaría remitirme con especial agradecimiento a la sólida contribución del fallecido Horst Stuke con el artículo «Aufklärung».

municipal de orden público, todo lo demás se omite. En este sentido el testimonio lingüístico, que hoy día puede consultarse, es claramente más antiguo que nuestro uso lingüístico actual. Primero aparece el razonamiento pedagógico-didáctico con una amenaza de castigo graduada que se aplica a un lugar descrito de forma muy vaga. Del texto no se deduce a qué sitio a orillas del Neckar junto a la ciudad y a qué paseos se refiere la notificación de la prohibición. ¿Acaso puede atribuirse este texto al lenguaje de la Ilustración?

Desde el punto de vista de la argumentación, forma parte de la tradición de la autoridad patriarcal. El texto podría ser con la misma plausibilidad del siglo XVIII, pero su estilo es en comparación más elegante. Se trata de una única frase como la que podrían —más artísticamente— haber formulado Kleist o Schiller. El pensamiento está condensado en una frase de tal modo que, como mínimo, se observa la elasticidad y capacidad de expresión de un Feuerbach, de un Savigny o de otros renovadores del lenguaje jurídico.

Kleist suele definirse como romántico, Schiller como clásico —si se hace uso de este tipo de clasificación—, pero en cualquier caso a ninguno se lo define como ilustrado. En este sentido nuestro texto, de considerarse como un ejemplo del lenguaje de la Ilustración, solo lo es por su carácter didáctico e instructivo, tutelar y filantrópico. Es decir, un determinado conjunto de características que se atribuyen a la Ilustración aparecen en él. Sin embargo, no podemos partir de la suposición de que el lenguaje de la Ilustración alemana se agota en esta tendencia argumentativa didáctica y pedagógica que va de arriba hacia abajo. Más bien —si, por ejemplo, pensamos en Kant— es el paso de la heteronomía a la autonomía el que debería caracterizar el lenguaje, y es precisamente este paso el que se evita en el texto al prohibir la policía el baño con la amenaza de medidas coercitivas y castigos. Si se toma en serio que la audacia de utilizar el propio entendimiento es el criterio del lenguaje de la Ilustración, este no es un texto ilustrado. Nos encontramos en medio de la paradoja de que un mismo texto puede interpretarse tanto en un sentido ilustrado como en uno que no lo es. ¿Qué hacer entonces? El problema metodológico radica en que no debemos atenernos a la semántica de las definiciones particulares. Por eso propongo tantear y deducir el *potencial semántico y pragmático* de los distintos usos de los conceptos fundamentales que se utilizaron o que aparecieron por primera vez en el siglo XVIII. En primer lugar, vamos a analizar el mismo concepto de *ilustración*.

Antes de la primera mitad del siglo XVIII este concepto solo aparece de forma esporádica, es decir, todas las periodizaciones que definen el siglo XVIII en virtud de su contenido como la época de la Ilustración son definiciones retrospectivas o *ex post*. Así el búho de Minerva, que revolotea en torno a 1780, trae a la memoria retrospectivamente a Wolff y a

Thomasius, naturalmente incluye a Leibniz y por supuesto a Pufendorf. Pero estas son construcciones *ex post*. Es cierto que el primer testimonio del término «ilustración de la razón» ya se encuentra en el lexicón de Stiel a finales del siglo XVII, pero es una excepción. La «ilustración de la razón» no forma parte de los objetivos programáticos de quienes reflexionaron antes de mediados del siglo XVIII. Aunque hay reflexiones de Leibniz formuladas en francés sobre *éclaircissement* y *éclairer* que describen iluminaciones en el ámbito de la razón que implican un progreso. Además de servir a una teoría del progreso, que retroactivamente se atribuyó al periodo de la Ilustración, estas iluminaciones deben basarse en argumentos.

Por eso me permito hacer algunas indicaciones metodológicas sobre la historia conceptual de «ilustración». La expresión alemana «ilustración» es, en el conjunto de los conceptos fundamentales, una recién llegada. Solo en las últimas décadas del siglo XVIII, «ilustración» adquiere el rango de un concepto fundamental insustituible, y por eso controvertido, aunque por poco tiempo. Por esa razón, la prehistoria de nuestro concepto debe hacer transbordo de la dimensión semasiológica a la onomasiológica. Con otras denominaciones —*luz [Licht]*, *iluminación [Erleuchtung, Illumination]*, *aclaración [Aufhellung]*— la historia conceptual nos lleva a lo largo de dos milenios hasta los comienzos de la historia de la filosofía, hasta la alegoría de la caverna de Platón, que sitúa la fuente de luz en un sentido ideal y teórico más allá de la experiencia inmediata.

Hans Blumenberg nos ha mostrado cómo la metáfora de la luz no puede reducirse a conceptos unívocos. Existen «metáforas absolutas» que no pueden racionalizarse ni expresarse mediante ninguna definición o conceptualización. Generan su propia fuerza y lógica lingüística. La metáfora de la luz no puede ser superada por nada, «en cierto modo» habla para sí misma. Werner Beierwaltes ha analizado en el *Historisches Lexikon der Philosophie* de Ritter los estratos de significado presentes en nuestro entendimiento preestructurados por las metáforas[3]. Se pueden presentar de forma casi sistemática dos posiciones extremas: en un caso, el brillo de la luz divina o natural conquista o convence a los hombres que la reciben, bien desde fuera o desde el interior. En el otro caso —en el extremo opuesto de las posibilidades lingüísticas—, es el mismo

3. H. Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología* [1960], trad. de J. Pérez de Tudela Velasco, y los artículos «Erleuchtung», «Licht» y «Lichtmetaphysik» de W. Beierwaltes y «Licht» —Aufklärung und Idealismus— de C. v. Bormann, en J. Ritter y K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basilea/Stuttgart, 1972 y 1980, vols. 2 y 5. Sobre la historia conceptual protestante alemana véase *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berliner Monatsschrift*, ed. e introd. de N. Hinske, Darmstadt, 31981, y W. Schneider, *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Friburgo/Múnich, 1974.

ser humano el que aparta los obstáculos y la oscuridad de la luz, que salvaguarda la verdad. En este supuesto puede convertirse en ilustrador de sí mismo o de la naturaleza, cuya luz se convierte cada vez más en el objeto de las ciencias.

Entre ambos extremos se encuentran las más variadas posiciones: metafísicas, ontológicas, teológicas, místicas, pietistas. Cada una de ellas utiliza de forma distinta la metáfora de la luz. Comparado con el recorrido del *éclaircissement* francés, que —después de Descartes— tiende a designar la contribución personal subjetiva del ser humano cognoscente, la «Ilustración» [*Aufklärung*] alemana es una rezagada. El concepto de «iluminación» [*Erleuchtung*], que podía interpretarse en términos pietistas, dominó durante mucho tiempo, especialmente porque simultáneamente provocaba y permitía un conocimiento racionalista. Sin embargo, la «iluminación» recibida, llena de gracia, conservó una fuerte impregnación teológica. Hay que suponer que precisamente para evitar ese aspecto de su significado se prefirió «ilustración» en el último tercio del siglo XVIII, término que en cualquier caso tuvo una deriva antiteológica.

En el seno de la multiplicidad histórica de las denominaciones derivadas de la metáfora de la luz, la palabra «ilustración», que pasó a un segundo plano casi tan rápidamente como apareció, se colocó, por un lado, en el centro de la investigación histórica y filosófica. Por otro lado, la pluralidad de capas que ofrece la perspectiva onomasiológica nos previene de saturar conceptualmente la palabra «ilustración». En el resto del artículo nos concentraremos, en nuestro ámbito lingüístico, en el potencial innovador del lenguaje de la Ilustración que se extrae de los usos particulares de las palabras.

Después del acalorado debate sobre el nuevo concepto en los años ochenta del siglo XVIII, se progresa rápidamente de tal modo que las ilustraciones se extienden sincrónica y diacrónicamente. La regresión llega hasta la Antigüedad. Wieland, por ejemplo, reconoce una ilustración en la Antigüedad; la ilustración en la Edad Media para algunos cuenta menos, para otros, más; naturalmente la ilustración continúa durante la Reforma, y finalmente hay ilustración en la propia época. Y esta en absoluto se considera más positiva o productiva que la de la Reforma. Nos encontramos, por tanto, ante un campo que se extiende de forma elástica, que escapa a toda sistematización. Las sistematizaciones, que a pesar de todo se aplican, no carecen de una cierta arbitrariedad *ex post* en virtud de la cual se clasifica la Ilustración por escuelas. Sigue siendo, por tanto, un concepto polivalente.

Debe añadirse que en el siglo XIX la denominación diacrónica del periodo —mejor dicho: la denominación del siglo XVIII como un siglo ilustrado— ya ha dejado de utilizarse. Lo que Cassirer o Wieacker dijeron posteriormente con el tenor de un manual sobre la época de la

Ilustración, no se conocía así a mediados del siglo XIX. Droysen, Biedermann y Hettner —por mencionar a tres grandes y conocidos historiadores, filósofos teóricos y de la literatura— utilizaban el concepto de ilustración entre comillas y precedido por la expresión «llamada» porque partían del hecho de que la llamada Ilustración ya no era conocida como concepto. Cuanto más nos centramos en las distintas definiciones, más se desdibuja el contorno general: puede extenderse hacia delante y hacia atrás a voluntad, desde los sofistas hasta la revuelta estudiantil de 1968. El concepto de «ilustración» se ha hecho aplicable a cualquier contexto, origina reflexiones sistemáticas que han producido conceptos paralelos coetáneos: la época de la Ilustración está acompañada de la época de la crítica, de la época de Federico, de la época de la razón, posteriormente de la época de la emancipación, de la secularización, de la liberación, de la autodeterminación, del desencantamiento —por ejemplo, en Max Weber— y de otros conceptos complementarios y correlativos similares.

También los contraconceptos son, en correspondencia, variables y elásticos. Por ejemplo, «romanticismo», «tiniebla», «reacción», incluso «religión», sirven como contraconceptos de ilustración, también «creencia en la revelación». En el ámbito político: «despotismo», «tiranía», «bloqueo de las reformas» (no «atasco de las reformas» [*Reformstau*], aunque probablemente esto también se utilizará en algún momento en el sentido de antiilustrado), «incapacitación», «tutela». En resumen, la variedad de los contraconceptos es tan elástica como la escala de la conceptualización de Ilustración. Si nos queremos orientar por escuelas, nos encontraremos con los racionalistas, los empiristas, los materialistas, los sensualistas, los ateístas; todos pueden incluirse entre las escuelas de la Ilustración. Tampoco en este caso existe una clasificación exacta. Por eso, precisamente, analizamos el *potencial semántico y pragmático* de los conceptos que aparecen en el siglo XVIII en la época de la «llamada Ilustración», los indicios lingüísticos y no las pruebas concretas. Al tematizar el potencial semántico de los usos lingüísticos y de los conceptos coetáneos, planteo una metacuestión: evitaré todas las clasificaciones categoriales *ex post* con el fin de observar en la emanación lingüística de los conceptos tal y como aparecen en el siglo XVIII y sobre todo a finales de ese siglo las posibilidades semánticas y pragmáticas que se liberaron en este proceso.

Desde esta perspectiva, la semántica y la pragmática del uso de las palabras no se corresponde con los grupos de hablantes preformados o mediados ideológicamente. Es interesante comprobar que la expresión «el ilustrado» como designación personal es, en comparación, poco habitual. Suele hablarse de los filósofos, sobre todo en Francia se habla de *les philosophes* cuando se hace referencia a ilustrado en el sentido de los hablantes concretos que habrían establecido el lenguaje de la Ilustración

en el mundo. No obstante, étnica, política, social y religiosamente los grupos de hablantes ilustrados se superponen del mismo modo que en relación a su origen: tanto profesores como nobles, hombres de letras, comerciantes, funcionarios y príncipes, clérigos y obispos pueden incluirse entre los ilustrados. La conclusión es que una clasificación prosopográfica no proporciona una conceptualización más exacta.

Se puede, por tanto, formular la conjetura de que la transformación de los espacios semánticos y del margen de maniobra pragmático no se relaciona con los grupos de hablantes. Los grupos de hablantes y también las agrupaciones con vínculos a más largo plazo se forman con rapidez, pero el lenguaje que utilizan es una premisa de la que dependen. Los usos lingüísticos cambian más lentamente de lo que la percepción del hablante en general es capaz de registrar. Es decir, la historia del lenguaje puede separarse de los grupos de hablantes —al menos desde una perspectiva teórica—. Debemos partir, por tanto, de que el lenguaje utilizado y la transformación del significado de las palabras no se encuentran en una relación de uno a uno con los intereses u objetivos de los hablantes. El lenguaje —especialmente sus conceptos fundamentales, sin los que no es posible la capacidad de comprensión— se modifica siguiendo otros ritmos, en general más lentamente de lo que se desarrollan los acontecimientos políticos ante los implicados. Estos influyen lingüísticamente en aquellos en la medida en que, por ejemplo, los ideólogos utilizan o crean determinadas palabras clave. El uso de estas palabras no es idéntico al lento, latente desplazamiento del potencial semántico y pragmático, que en sí mismo se caracteriza por ser innovador.

En resumen, la semántica sociopolítica no se entiende sin los grupos e intereses de los hablantes, pero no puede derivarse completamente de las constelaciones de hablantes existentes en cada situación. La transformación lingüística y la transformación de los conceptos producen más cosas, cosas distintas de lo que los hablantes eran capaces de percibir directamente o de admitir. A menudo utilizan el lenguaje de un modo muy ingenuo y espontáneo. Además, los hablantes no siempre son maestros de la definición reflexivos. El uso de los conceptos, que tematizaré a continuación, no procede, por tanto, solo de la táctica lingüística dirigida, sino que se trata de procesos, de fenómenos latentes de los que solo parcialmente son conscientes sus contemporáneos, a menudo solo por casualidad.

II

Abordaré dos conocidas citas con el objetivo de descubrir la diferencia entre el discurso escrito y su potencial innovador. En primer lugar: «Si Dieu n'existe pas, il faudrait l'inventer» – «Si Dios no existiese, habría

que inventarlo». Este *topos* de Voltaire se cita a menudo para acentuar la soberanía del hombre, liberada en el siglo XVIII mediante la emancipación del ser humano de la religión y de la metafísica. El hombre también dispone de la posición de Dios y puede utilizarla argumentativamente en función de sus necesidades, por ejemplo, por razones de dirección social. La creencia en Dios ya no es un principio fundamentado teológicamente, es útil en cualquier lugar, o dicho en un lenguaje moderno: ideológicamente fungible. Permítanme añadir a continuación el segundo adagio, que de igual manera se cita hoy día para caracterizar, al menos teóricamente, la autodeterminación adquirida por los hombres en el siglo XVIII. «*¿Cómo es posible una historia a priori?*», preguntó Kant. Y respondió: «Cuando el profeta hace y organiza los acontecimientos que anuncia con antelación». Se suele deducir de este pasaje de Kant que el hombre es o será capaz de realizar su historia conforme a un plan, de hacerla él mismo.

Ambas interpretaciones, presentadas aquí de forma abreviada, pertenecen claramente al mismo grupo. Si Dios ya no es el señor de este mundo, que influye en el día a día de forma impredecible, sino que como mucho es una imagen mental, entonces es el hombre, que piensa a Dios, el que ocupa su lugar, el que se convierte en un «dios terrenal» y con ello se hace capaz de dirigir su historia conforme a la razón. Quienes antes invocaban a Dios y a su providencia, podían invocar a finales del siglo XVIII a la historia, a la historia universal de los hombres, que mediante la transformación de los proyectos en realidad aumentaban progresivamente su libertad. Quien se sitúe en el terreno de estas interpretaciones —en este caso pertenecientes a la historia del pensamiento—, también podrá llegar a la conclusión de que el siglo XVIII fue algo similar a una época o periodo de la Ilustración. Una época, bien en el sentido de un momento decisivo o de un umbral o en el sentido de un periodo cerrado, que supuso el comienzo de la modernidad —nuestra historia—, en la que el ser humano, sin recurrir a poderes extra- o suprahumanos, aspiró a establecerse en este su mundo. Desde la perspectiva de una historia efectual de la Ilustración esta interpretación de Voltaire y de Kant como dos exponentes intelectuales del siglo XVIII tiene incluso cierta plausibilidad. Lo desafortunado de esta interpretación es que no es correcta. Ambas citas, utilizadas a modo de eslogan, significaban entonces algo distinto a lo que actualmente entendemos. La indicación de Voltaire en la que afirma que si es necesario, hay que inventar a Dios, era una fórmula sugestiva. Como deísta la existencia de Dios era para él indiscutible, un axioma. Según Voltaire, toda la naturaleza remite a este ser supremo, del que dependemos para vivir. Su expresión era un postulado deísta o, si se prefiere, una especie de demostración subjetiva de Dios y no un postulado con el que propalar una crítica de la ideología. Los ateos confesos como Diderot, Holbach o Laplace aparecieron una generación más tarde.

Herbert Dieckmann ha mostrado lo profundamente integradas que estaban en toda la filosofía de la Ilustración las cuestiones planteadas por la teología cristiana, a las que los ilustrados intentaron dar nuevas respuestas, es decir, las cuestiones relativas a la existencia del alma, a la pervivencia del alma después de la muerte, al pecado heredado y al mal, sobre la libertad y la necesidad. En resumen, todos los *theologoumena*, a los que los teólogos ya habían dado respuesta, fueron reformulados y se les intento dar nuevas respuestas.

Esto también es aplicable a Kant, incluso para la cita mencionada. Para él *no* constituye una demostración de la factibilidad de la historia. Más bien, de forma similar a la cita de Voltaire, lo dice con cierta ironía. Es el político temeroso el que provoca los acontecimientos que predice, el que teme al pueblo y por eso origina las revoluciones que quiere impedir. O es el profeta del caos, que en contra de su voluntad ayuda a hacer realidad sus visiones al evocarlas. Una especie de *selffulfilling prophecy*. Si se hace historia —Kant habla precavidamente de «acontecimientos» y no de «historia»—, es en sentido contrario al planeado. Lo que Kant ha descrito aquí es una especie de dialéctica de la razón. Políticamente Kant critica a los dirigentes del Estado y de la Iglesia, pero *con ello* no quiso fundamentar la factibilidad de la historia. Hay otros pasajes de las obras de Kant —por ejemplo, su exégesis de Job— de los que se puede derivar una especie de factibilidad de la historia. El examen del contexto histórico nos obliga, por tanto, a atemperar el sentido de los dos conocidos clarines de la Ilustración. Los pasajes del texto son más moderados y ambivalentes de como a modo de eslogan se han leído *ex post*. Prestemos, por tanto, atención una vez más a las interpretaciones mencionadas al principio de las citas relativas a la invención de Dios y a la factibilidad de la historia. Ambas interpretaciones proceden del siglo XIX. Presuponían la muerte de Dios, lo que hizo posible inventar una nueva versión: Dios como proyección del hombre, algo totalmente alejado de la intención de Voltaire. Y recurrían a una historia cuya productibilidad, cuya factibilidad solo pudo concebirse desde la filosofía transcendental: iniciada mediante Kant después de Kant.

Sin embargo, ambas interpretaciones se extrajeron de dos textos que en principio permitieron la posibilidad de una interpretación semejante, al menos los autores *podían* leerse en ese sentido. Una sencilla cuestión refuerza esta suposición. Ambas expresiones hubiesen sido en el siglo XVII incomprensibles, no hubiesen podido formularse así. Esto se debe a que ambas expresiones se basan en la premisa antropológica de que el hombre tiene un destino que le es inherente, el de llegar a la mayoría de edad y ser autónomo en el caso de que aún no lo sea. La autodeterminación racional, libre de la influencia de autoridades externas, es una premisa implícita de la posibilidad de poder concebir y pensar construir a Dios

o producir la historia. Este es el hecho semántico que atraviesa el texto: un potencial semántico que no se identifica con la simple intención de los autores. Será este potencial semántico el que nos interesará en adelante. Al tomar en consideración las armas y las técnicas de camuflaje irónicas mediante las que los ilustrados tenían o querían actuar, nuestras citas de Voltaire y Kant adquieren incluso un sentido subyacente, que lingüísticamente se revela quizá como el sentido realmente innovador. En cualquier caso, como algo que comenzaba a ser posible lingüísticamente y que antes no había sido posible expresar así.

III

Voy a proceder con mi argumentación en dos pasos: primero analizaré el potencial de innovación contenido en el concepto de «ilustración» para después —en segundo lugar— aplicar los criterios obtenidos de este análisis al resto de conceptos fundamentales del periodo de la Ilustración. De esta forma podrá comprobarse hasta qué punto el potencial de innovación semántico y pragmático de «ilustración» se generalizó y utilizó de forma habitual.

Mencionaré seis criterios en función de los cuales puede interpretarse el potencial semántico y pragmático del concepto de ilustración. Aunque tienen parcialmente un carácter hipotético, no obstante pueden verificarse en gran parte. *En primer lugar*, se trata de un *concepto epocal* [*Epochenbegriff*] que requiere abarcar las innovaciones. Es, por tanto, una acuñación excepcional, no un concepto epocal arbitrario, sobre todo no es uno que —como antes— solo agrupase *ex post* y retrospectivamente acontecimiento e interpretación. Por el contrario, la acuñación tiene un papel activo en cómo el concepto se define a sí mismo como concepto epocal coetáneo. El carácter novedoso de la época coetánea, de la generación coetánea, se tematiza como tal y se concibe como novedoso en el país en el que la gente habla y se define como ilustrada. El Renacimiento como concepto epocal necesitó tres siglos antes de plasmarse en ese concepto a mediados del siglo XVI. Y la Reforma, que inicialmente era un concepto institucional [*Institutionsbegriff*] teológico y jurídico, solo se utilizó como concepto referido a un periodo histórico [*Periodenbegriff*] cien años después. Lutero mismo se opuso a ello. Vivió esperando el Juicio Final y de ningún modo pensó en considerar la Reforma como concepto de un periodo en un futuro abierto; eso iba más allá de lo que había previsto. La Reforma se definió como concepto de un periodo cien años más tarde. Por el contrario, la Ilustración en el sentido de concepto epocal intentó concebir inmediatamente su propia época a partir de la acción misma y esto simultáneamente como un concepto que no solo

abarcase la propia época, *sino también la venidera*. La Ilustración tiene el cometido de impulsarse a sí misma y, en esta medida, el de alumbrar un nuevo futuro. Se define, por tanto, un umbral que se traspasa al practicar ilustración, un umbral que se supera para influir, educar, dirigir, conducir o inspirar a la cultura y a la sociedad en el sentido de la Ilustración, en todo caso para preparar el camino del ser humano hacia la humanidad, hacia la libertad.

En este sentido, «ilustración» también es un *concepto reflexivo* histórico que no solo define la propia época como nueva, lo que es evidente, tal y como cada época se concibe como nueva en contraste con el pasado. Es una oposición tradicional que fue muy común: hoy – antes, nuevo – antiguo. Sin embargo, la novedad se define ahora por primera vez como dotada de iniciativa, en desarrollo, activa y abierta al futuro. El antiguo excedente de significado retórico se ve superado. Se singulariza en la sucesión temporal. En este sentido, la Ilustración prepara semánticamente lo que en el siglo XIX se denominará «modernidad» [*Neuzeit*]. El concepto (alemán) de «modernidad» procede de la primera mitad del siglo XIX; anteriormente aún no existía.

Sobre el *segundo* criterio. Ilustración comparte con muchos otros conceptos fundamentales la peculiaridad genética de que *el sustantivo* se deriva *de un verbo*. Esto es aplicable a muchos conceptos y en sí no es específico del siglo XVIII, pero demuestra la capacidad creadora del lenguaje. Basta recordar que *Bildung* procede de *bilden*, como también *Bild* [imagen, pintura], «razón» [*Vernunft*] de «examinar» [*vernehmen*], «liga» [*Bund*] de «ligar» [*verbinden*]. Normalmente los términos de acción verbales preceden a los conceptos sustantivados, pero solo mediante su sustantivación los conceptos sirven para la teorización. Ahora bien, lo interesante del concepto de ilustración es lo siguiente: la transposición desde un concepto de actividad [*Tätigkeitsbegriff*] y de acción [*Handlungsbegriff*], «para ilustrar, alumbrar» [*aufzuklären*], sigue influyendo en la forma sustantivada del concepto. Deriva de «ilustrar, alumbrar». Este es el trasfondo metafórico, que inicialmente se concibió meteorológicamente: el sol se levanta, la aurora aumenta y emite una mayor luminosidad, de esta forma también se saca a la luz —metafóricamente— un futuro feliz. En el ámbito militar *Aufklärung* significa reconocimiento: a partir del análisis del enemigo se elaboran órdenes sobre la acción a seguir con el objetivo de poder actuar con éxito. Este trasfondo militar o meteorológico del significado interviene en las metáforas, que ayudan a entender el elemento activo del concepto de ilustración. Es un concepto de acción tanto transitivo como intransitivo y, según el segmento metafórico del que se derive, el nuevo sustantivo puede interpretarse intransitiva o transitivamente: ilustración que se realiza automáticamente (meteorológica), e ilustración que alguien realiza (militar).

Puede afirmarse, por tanto, que en función de su estructura semántica ilustración es un concepto de acción, caracterizado por una dinamización, que pasó del verbo al sustantivo. Ya no es la constancia del preexistente *lumen naturale*, capaz de iluminar cualquier oscuro rincón, sino que el concepto adquiere el significado previo de *ilustración* en el sentido de un proceso, de una actividad, como realización y como temporalización que pone en movimiento a la ilustración. De ello se sigue un factor de transformación temporal que se piensa con cada ilustración. Y esta es la definición que procede de Kant, a saber, que la ilustración no es un resultado, sino la implementación de lo que la ilustración debe conseguir. Un resultado sería en realidad estar ilustrado [*Aufgeklärtheit*]. Sin embargo, en alemán el concepto de *Aufgeklärtheit* fue sustituido por «ilustración». Kant tomó partido expresamente por la variante dinámica. Para él esta variante es un concepto de implementación [*Vollzugsbegriff*] renovador que define el *Aufgeklärtheit* como una meta móvil. El concepto de implementación es precisamente «ilustración».

De lo expuesto se sigue una *tercera* característica. La Ilustración no solo es incoativa e innovadora en relación con los periodos históricos anteriores al pretender concebirse a sí misma como una época que produce cosas nuevas. Ilustración también es un concepto de acción que posee una estructura temporal interna que le es inherente. Con este concepto se crea una tensión que presupone o requiere no solo que haya cambios como antes, sino que estos cambios sean voluntarios y dirigidos en un sentido determinado. Cada paso que se da al analizar, explicar o solucionar una situación, un estado de ánimo, un problema, un conflicto o cualquier otra cosa siempre exige dar el siguiente paso, que pide clarificar una vez más los remanentes imprevistos y las consecuencias inevitables. Se trata, por tanto, de una nueva clase de concepto recurrente, dinámico de forma permanente, un concepto simplemente temporalizado, que en las antiguas lenguas europeas no era concebible lingüísticamente de este modo antes del concepto de progreso. «Ilustración» se levanta sobre el concepto de progreso. El progreso consiste —a partir de Leibniz— en la obligación de avanzar siempre para poder ser progreso. La estructura temporal interna de ilustración, su carácter repetitivo —la ilustración nunca llega a su final— y el estar dirigido a una meta que no permite la vuelta atrás, caracterizan este concepto. Ahora es fácil extrapolar que este concepto ha inducido muchos otros conceptos similares, de los que hablaré más adelante. Sin los componentes autorreflexivos, sin los activos y sin los temporales, que son más que una simple periodización al abrir un espacio para la acción, la capacidad de teorización de «ilustración» no sería concebible en ningún caso. La capacidad de teorización de este concepto se debe a su estructura temporal interna.

Y esto nos lleva a un *cuarto* criterio, a saber, ilustración también produce ideología. En el lenguaje de los ilustrados hay numerosos usos que dan testimonio de una ilustración verdadera o falsa, de una completa o de una a medias, de una genuina o de una equivocada, de una real o de una imaginada. Hay multitud de esta clase de oposiciones autocríticas o polémicas generadas por el propio concepto de ilustración. Son oposiciones internas que se diferencian de la sencilla y tradicional oposición milenaria de «la luz contra la oscuridad». Es la antigua fórmula dualista, que en el siglo XVIII se convierte en vocablo de la propaganda. Pero que la misma ilustración pueda ser verdadera o falsa, a medias y mala o correcta y completa es una división inmanente al concepto, que posteriormente se plasmó en el concepto de la dialéctica de la Ilustración. Esa oposición interna de ilustración es la que produce ideología.

Esto puede explicarse perfectamente con un ejemplo. Nos encontramos con la conocida y polémica deriva de la Revolución francesa: ¿puede atribuirse a la Ilustración? Los mismos revolucionarios constantemente se referían con orgullo a que ellos eran los ilustrados que habían iniciado la revolución. Del mismo modo, también había una teoría conservadora, en especial del abad Barruel, que afirmaba que los ilustrados eran oscuros conspiradores que habían orquestado la revolución. Estructuralmente se trata de la misma explicación causal, es decir, intencional, solo que con una valoración distinta en cada caso. Los revolucionarios siempre se vieron también como ilustrados. Sería metodológicamente un sinsentido no tomar en serio esta autointerpretación. La ambigüedad inmanente antes mencionada surge en el momento en que la Revolución se deriva de la Ilustración: ¿puede derivarse toda la Revolución, incluyendo el Terror, de la Ilustración o solo una parte? ¿Influye la Ilustración solo hasta la monarquía constitucional, que es ilustrada, y genera después con el Terror su contrario? ¿O es el Terror también una consecuencia de la Ilustración? En función de la perspectiva política o de los intereses, se caracterizará «Ilustración» ideológicamente en un sentido u otro.

A partir de aquí se desarrolla en el siglo XIX lo que será una constante en las teorías de la revolución, que una y otra vez se preguntan: ¿fue responsable de la Revolución la Ilustración en conjunto o solo una parte? Cuando se consideró dañino el Terror, fue responsable una parte de la Ilustración, que no se desarrolló lo suficiente como para evitar el Terror. O se dice: la Ilustración produjo necesariamente el Terror. En este caso, la Ilustración en su conjunto fue una ilustración negativa, falsa. Por muchas vueltas que se le dé, el concepto de ilustración se inmuniza, sigue siendo legítimo. Da igual considerarla «a medias» o «en conjunto»: según lo que me convenga, utilizo una u otra variante. Es decir, el concepto permite la posibilidad pragmática de utilizarlo con distintas aplicaciones: puede ser completamente cierto, parcialmente

cierto, parcialmente falso, completamente falso, genuino, erróneo, etcétera.

Es decir, la oposición interna que brota del concepto produce *eo ipso* sospechas ideológicas y las correspondientes técnicas de desenmascaramiento. Y cuanto más sospecho, más debo ilustrar y esclarecer con el fin de poder desenmascarar la ideología. Me gustaría proponer que estas estructuras temporales de repetición, que surgen de la oposición interna entre «completo» o «a medias», entre «verdadero» o «falso», se denominen también estructuras «ideológicas». En cualquier caso, producen una constante *ideologización*, que con la dialéctica de la Ilustración solo obtuvo un nuevo nombre. Antes era impensable una dialéctica elástica de esa clase, ni siquiera en el seno de los discursos teológicos polémicos y tampoco en relación con la praxis de la vida política o social.

En Wieland podemos comprobar que los contemporáneos también lo vieron así. En 1793, cuando el Terror planteó a los ilustrados una cuestión provocativa, Wieland ofreció la siguiente respuesta definitoria: «La época de mayor desarrollo de la Ilustración [fue] [...] aquella [...] en la que cualquier clase de especulación, locura y exaltación práctica más estaba de moda». No es esta la definición de Ilustración que podríamos esperar de Wieland, a quien se le considera un ilustrado clásico. Pero utiliza una definición de la Ilustración más desarrollada para poder derivar el terror de la Ilustración en su conjunto y no tener que remitirlo a una Ilustración parcial o errónea. Como escribió posteriormente: «el arte de engañarnos a nosotros mismos» se ha refinado cada vez más. Este sería el criterio ilustrado sobre la ideología del concepto mismo de ilustración. Debo añadir que este criterio sobre la ideología presupone la autorreflexividad del concepto al incluir también la capacidad de teorización. De este modo llegamos al siguiente criterio.

Este, el *quinto* criterio, es relativamente fácil de explicar. En el momento en que el concepto de «ilustración» se convirtió en un concepto de moda se hizo ineludible. A partir de 1780 ya no se podía prescindir de él. Desde entonces se hizo insustituible a costa de los conceptos paralelos, que pasaron a un segundo plano. «Iluminación» [*Erleuchtung*] era todavía demasiado teológico y «crítica» ya era demasiado limitado. Sin embargo, en el mismo momento en que «ilustración» se hizo insustituible, irreemplazable, en ese mismo instante el concepto de «ilustración» se volvió polémico.

Este entrelazamiento, ser ineludible y por eso también polémico, no solo forma parte del lenguaje de la Ilustración. En realidad es una regla semántica y pragmática de cualquier concepto fundamental: en el mismo momento en que surge un concepto fundamental, del que no se puede prescindir, este se vuelve polémico. Esto es lo que sucede con el concepto de ilustración en torno a 1780, no antes. De este modo tendríamos

un criterio válido con independencia de si la «Ilustración» se enriquece con elementos religiosos, naturalistas, ateístas, idealistas, materialistas, románticos, clásicos o con cualesquiera otros. Ya que todos los grupos de hablantes, también los teólogos, incluso el mismo clero católico, utilizan el lenguaje de ilustración refiriéndose a ellos mismos de forma completamente positiva. Una vez que el concepto se hizo ineludible, no siguió siendo un monopolio de quienes *ex post* fueron definidos enfáticamente como ilustrados. Sino que el lenguaje entró en una dinámica en la que sin argumentos ilustrados ya no era posible manejar la situación con independencia de si se estaba a la derecha, a la izquierda, arriba, abajo, en medio o en otro sitio. La semántica no puede reducirse a grupos de hablantes o a un ámbito discursivo.

En este análisis hay un *sexto* criterio que añadir, a saber, que «ilustración» también es un singular colectivo. Tampoco esto es algo específico, pero tiene interés porque el singular colectivo agrupa la suma de distintos actos y medidas ilustradas posibles. Lo que se ve claramente en el uso del lenguaje: la ilustración de los campesinos, del ciudadano/burgués, de la nobleza, de los príncipes, de los empresarios, de los agricultores, de los granjeros, de todo el pueblo, de la sociedad. Todo puede ser ilustrado, por segmentos o simultáneamente. El principio regulativo de agrupar los segmentos, de que todo debe ser abarcado por la ilustración se corresponde con un sistema dinámico que debe ser puesto en marcha. Esto puede designarse con el singular colectivo de una «ilustración por antonomasia», y ello en contraposición con el uso lingüístico francés, que como siempre es mucho más empírico. *Les lumières* es uno de esos conceptos plurales que, como *les progrès* en Condorcet, aparecen habitualmente en francés, que nunca impulsan el singular colectivo activo y sistemático como sí sucede entre nosotros. Lo que también es relevante en el lenguaje jurídico, jurídicamente pertinente, porque la despersonalización del poder, tal y como se concibe y fomenta a partir del siglo XVIII llegando hasta la posibilidad de proyectar una sociedad sin poder, depende de los singulares colectivos, que suprimen todas las determinaciones personales. Del «dirigente del Estado» se pasa —según el *Allgemeines Landrecht** de 1794— al «Estado en general». De este modo se puede despersonalizar el poder. Este singular colectivo alberga el potencial semántico que sirvió de premisa para la concepción y desarrollo en el siglo XIX de las distintas doctrinas jurídicas y teorías del Estado.

He mencionado seis criterios referidos a potenciales semánticos y pragmáticos generales y susceptibles de formalización. Aparece ahí un concepto epocal que no mira al pasado, sino que define su propio pe-

* Codificación jurídica prusiana que se llevó a cabo bajo los reinados de Federico el Grande y Federico Guillermo II. (*N. del T.*)

riodo; además es un concepto de actividad, un concepto de acción dinámico con una estructura temporal interna que impulsa la ideologización y saturación ideológica del concepto, y, por último, está el carácter polémico de un concepto fundamental, que como singular colectivo se hace inevitable: debo utilizarlo si quiero hacerme entender. Todo esto es sin duda válido para nuestro concepto de ilustración hasta 1800.

Debo hacer en este punto dos observaciones históricas relativas al uso lingüístico alemán de la época, es decir, pegadas a lo empírico. La primera observación se refiere al hecho de que la Ilustración alemana tuvo un carácter fundamentalmente religioso. El lenguaje de la Ilustración francesa es anticlerical, contrario a la Iglesia nacional debido a que la Iglesia nacional francesa ejerció un cuasi monopolio de la intolerancia. En su conflicto con la Sorbona, con las facultades de Teología, con la censura y también con los tribunales de la Inquisición, la Ilustración francesa reaccionó inevitablemente de forma intolerante, anticlerical y antiteológica. En la Alemania del siglo XVIII, en un contexto en el que las confesiones estaban organizadas de forma paritaria según el derecho imperial, apremiadas institucionalmente a una especie de compromiso, la Ilustración es desde el principio una Ilustración supraconfesional, que no se concibe en un sentido antiestatal o anticlerical, sino supraeclesiástico y, en este sentido, religioso. No por casualidad aparece entonces el nuevo concepto de «religiosidad».

Lo que nos lleva a la segunda observación histórica, a saber, que el concepto de ilustración se deshilachó o extinguió con demasiada rapidez como para continuar siendo aceptado de forma general. Hegel habló con aprobación general de la desnudez y falta de contenido de la «ilustracioncilla» [*Aufklärerei*], Leo habló de la «ilustracioncita» [*Aufkläricht*]. Las variantes de la crítica de la ideología se convirtieron muy rápidamente en lemas que hicieron que Droysen tuviese que poner entre comillas Ilustración. Este desmoronamiento se debe a que entre tanto se acuño un concepto que desempeñaba en alemán de modo mucho más consistente el postulado emancipador de la Ilustración, el concepto de *Bildung**. Cuando se parte de que las condiciones heterónomas deben transformarse en una autodeterminación autónoma, es fácil aceptar la sugerencia de seguir operando con el concepto de *Bildung*. «Ilustración» siempre permitió concebir la ilustración desde fuera y desde arriba. Solo la autoilustración lleva a la *Bildung*. Y *Bildung* es *eo ipso Selbstbildung* [autoformación]. El concepto de *Bildung* tal y como aparece en torno a 1800 se concibe a la vez transitiva e intransitivamente. *Bildung* es *Selbstbildung* del individuo a la vez que se orienta activamente hacia

* Véase *supra* el ensayo «Sobre la estructura antropológica y semántica de *Bildung*», pp. 49-93 (*N. del T.*)

el exterior al abarcar y organizar la sociedad, el Estado, el pueblo, la nación y la cultura.

Un ámbito interesante en el que la *Selbstbildung* fue especialmente activa es el de la existencia de dos sexos en el ser humano. En este punto se observa cómo el concepto de *Bildung* responde mejor al modelo antropológico fundamental, que puede atribuirse a la Ilustración desde la perspectiva de la historia de la teoría. Si la realización del ser humano debe buscarse y encontrarse en el hecho de estar formado por dos sexos, la diferencia sexual forma parte de la autocomprensión de quienes quieren formarse [*sich bilden*] o de quienes se saben formados [*gebildet*]. El reconocimiento en y por los demás se convierte en un elemento de la *Selbstbildung*. En la medida en que una persona quiere concebirse como un ser autónomo e independiente, también quiere internalizar el amor, que primordialmente se encuentra en la existencia de dos sexos. Este significado adquirido en el llamado Romanticismo es una consecuencia de la ilustración antropológica. Sin embargo, el concepto de ilustración no era adecuado para captarlo y articularlo. Actualmente lo sabemos: ilustración sexual no es lo mismo que amor. Lo que el amor promete y puede cumplir no se logra mediante la ilustración sexual. En realidad, la *Selbstbildung* entre los sexos fue un tabú en el lenguaje de la Ilustración. La sensualidad era para la filosofía de la Ilustración primordialmente un bajo impulso que dirigir, corregir, domar o controlar desde arriba o, por el contrario, un impulso que desatar; en cualquier caso, solo era una parte de la existencia humana. Solo la *Bildung* reclamó integrarla completamente en la *Selbstbildung*.

IV

Esto me lleva a la cuestión de si los criterios expuestos sobre el concepto de ilustración son transferibles. Hasta ahora se ha intentado categorizar mediante un concepto determinados aspectos que liberaron potenciales semánticos y pragmáticos innovadores a finales del siglo XVIII. La aplicación de estas categorías al resto del lenguaje actúa como una llave mágica que rápidamente muestra cómo una multiplicidad de conceptos poseyó una fuerza innovadora análoga. Solo mencionaré algunos elementos.

En primer lugar, una advertencia sobre los *conceptos dinámicos de movimiento* [*dynamische Bewegungsbegriffe*] —para Kant el concepto mismo de ilustración era uno de ellos—. Nos encontramos directamente ante conceptos fundamentales temporales insustituibles como, por ejemplo, historia, progreso, evolución, emancipación, revolución y crisis. Todos estos son conceptos dinámicos de movimiento orienta

dos temporalmente y que cumplen funciones análogas a «ilustración». Mediante su repetición dinámica debe producirse una transformación estructural orientada hacia un futuro abierto.

En general nos encontramos con la transformación, habitual de esa época, de verbo a sustantivo. Las palabras «progresar» [*fortschreiten*] y «desarrollar» [*entwickeln*] eran antiguas, «progreso» [*Fortschritt*] y «evolución» [*Entwicklung*] eran de fecha más reciente. La palabra «emancipación» [*Emanzipation*] también era antigua, se trataba de un concepto jurídico romano. Sin embargo, lo que se adhirió en forma de un concepto nuevo a esa antigua palabra, sustituyendo el antiguo concepto, es lo siguiente: «emancipación» ya no se concibe como la posibilidad generacional repetitiva de ser emancipado, sino que progresivamente se entiende como una autoemancipación autónoma, que programa un concepto lineal, irreversible y orientado al futuro. Este concepto propio de la filosofía de la historia ya no se repite de generación en generación, en realidad debe producirse una liberación de carácter general. A este respecto debe mencionarse que el concepto de emancipación —como en el caso de ilustración— siguió controlado en gran parte desde fuera. Muchos usos de la palabra aún muestran en el siglo XIX aquel concepto pasivo de emancipación, que procede del derecho romano y que, como tal, pasó a formar parte de la historia. En especial, en el caso de la emancipación de los judíos se ve claramente que muchos usuarios de la palabra «emancipación» con ropajes cristianos exigían a los judíos su conversión al cristianismo como única vía para emanciparse, lo que de forma absurda es contrario al significado moderno de emancipación y *no* apela precisamente a la autonomía de la personalidad judía. Esto es válido para muchos de los usos de la palabra, quizá exceptuando los de Humboldt y Hardenberg. Sin embargo, en general esta emancipación dirigida desde fuera y desde arriba, que ignora la *Selbstbildung* y la autonomía, aún constituía en el siglo XIX el uso lingüístico predominante de «emancipación» en alemán.

En el caso de «historia», está claro que previamente era un concepto plural, que se refería a una multiplicidad de historias concretas y que solo mediante la convergencia de «historia» [*Geschichte*] e «Historia» [*Historie*] se convierte en un concepto reflexivo. Aproximadamente a partir de 1780 el nuevo concepto agrupa las condiciones de las historias reales y las condiciones de las historias posibles con las condiciones de su conocimiento. Las condiciones de esta nueva historia y las condiciones de su conocimiento se plasman en un concepto común: en el de la «historia misma», la «historia en general», que es, como definió Köster correctamente, idéntico a «teoría de la historia». Es un concepto reflexivo que, análogamente a «ilustración», solo puede pensarse como singular colectivo. La historia sin sujeto, que se convierte en su propio sujeto, y la historia sin objeto, que se convierte en su propio objeto, es

un singular colectivo teórico muy abstracto sin el que las condiciones de todas las historias posibles en plural no se pueden concebir. Por eso este concepto nuevo se hizo tan central; desde entonces es muy difícil para las personas pensar y argumentar sin él, a pesar de que teóricamente es un concepto sumamente pretencioso y por eso mismo contestable.

Lo mismo es válido —como ya se mencionó— para «progreso». Agrupa la suma de progresos individuales en un singular colectivo —en francés, *les progrès* todavía se conciben de forma aditiva y plural— que como la «Ilustración por antonomasia» evoca o indica una dirección única. Este aspecto se ve con especial claridad en el concepto de revolución. El concepto de revolución era hasta mediados del siglo XVIII un concepto de repetición, que presuponía y también hacía visible la repetición de estructuras fundamentales iguales. En este sentido, la selección política de las formas posibles de gobierno estaba limitada en términos aristotélicos a la monarquía, democracia y aristocracia y a sus respectivas formas corruptas —determinadas en cierto modo antropológicamente—. Todas las teorías de la revolución formuladas hasta mediados del siglo XVIII tematizaron —hay variaciones— fundamentalmente esta estructura de repetición. Hasta la segunda mitad del siglo XVIII, «revolución» no se convirtió en un concepto orientado a un objetivo, un concepto que hace referencia a una transformación estructural hacia un futuro abierto que inicia un proceso irreversible. «Revolución» también se convierte en el ámbito de la praxis en una anticipación que, de forma análoga a progreso y a historia, hace del futuro algo único y nuevo, algo que desde el momento en que se produce ya no admite comparación. Por último, el nuevo concepto de evolución se refiere a una evolución más bien automática, a un llegar a ser que va más allá de las personas de tal forma que, comparado con él, el concepto de «progreso», un concepto más activo, está más cargado de autonomía. «Evolución» se concibe generalmente de forma intransitiva, aunque apunta igualmente en una dirección deseada, de modo que también en este caso hace referencia al elemento activo del desentrañar y del ilustrar en muchos de sus significados. Todos estos conceptos de movimiento tienen en común poseer o generar, como singulares colectivos y de forma análoga a ilustración, una teoría de la acción.

Un segundo grupo se encuadra más en el lenguaje jurídico. En este caso se alude a «Estado», pero asimismo a «libertad» y «justicia», a «fraternidad» e «igualdad». Son eslóganes, que, sin embargo, en su faceta de singulares colectivos ejercen constricciones sistémicas. En el momento en que estos conceptos se conciben, y además necesariamente, como singulares colectivos, ejercen un mínimo de constricciones sistémicas que influye en las grandes compilaciones de leyes. La razón es que los conceptos-guía políticos como «libertad», «igualdad» y «fraternidad» plantean una reivindicación universal absoluta, que constantemente debe

armonizarse con los casos concretos contrarios sin perder en el proceso su validez general. De este modo toda legislación y su ejecución se ven en la necesidad de tener que fundamentarse en términos jurídicos y sociológicos, en el marco de una filosofía de la historia o de cualquier otra forma para poder ejercerse. La libertad en sí o *per se* es algo distinto a las distintas libertades concretas en forma de privilegios. Y la justicia en el contexto de un privilegio particular era algo distinto a la justicia *per se*, que en el sentido de *iustitia* debía aplicarse a todos por igual. La «fraternidad» como abstracción y como singular colectivo también es algo completamente distinto a una *hermandad*, que al ser una corporación concreta podía plasmarse empíricamente. La fraternidad moderna, por el contrario, incluye un postulado con una constricción temporal, desarrollarse hasta alcanzar la fraternidad nacional o incluso la universal, algo que se intentó en distintos momentos —según el sistema político y la situación revolucionaria—. Lo mismo es válido para «igualdad». La igualdad como abstracción colectiva posee un mensaje universal, al contrario que la igualdad vinculada al *suum cuique* del derecho romano, que implica un grupo de destinatarios diferenciado estamentalmente. Con ello hemos esbozado categorialmente un grupo de singulares colectivos innovadores que ejercieron una constricción sistémica en el ámbito jurídico, constricción que antes del siglo XVIII no se había ejercido de esa forma, y que tampoco podría haberse ejercido.

A este grupo se añade otro de actores políticos que cristalizan sin excepción en el concepto de Estado. Casi ningún otro concepto se ha transformado tanto y ha adquirido tal fuerza innovadora como el concepto de Estado. Durante mucho tiempo fue un concepto sociopolítico y, además, un concepto jurídico central. Lo interesante especialmente en el concepto alemán de Estado [*Staat*] es que, influido por el *état* francés, deriva del *status* latino y también del *Statt* [lugar] alemán. Campos léxicos convergentes que llevaron al concepto de Estado moderno. Sin embargo, hasta el siglo XVIII «Estado» fue un concepto plural, que como designación de *status* siempre presuponía otros *status*. Es decir, era un concepto plural que en ningún caso podía reducirse a un significado singular. Utilizar *status* para designar un estamento en un contexto estamental implicaba la existencia de otros estamentos. Tanto si se refiere a la corte, que pretende el rey, o al *status* = estamento de los campesinos, de los ciudadanos/burgueses o del clero —hay una variedad casi infinita—, *status* = «estamento» siempre es un concepto plural. En torno a 1800 una especie de acelerador entra en juego y el concepto de Estado se condensa en un singular colectivo. El concepto tradicional de estamento se convierte en un concepto de oposición y se lo excluye, lo que sucede precisamente en el instante en que se hace posible concebir el «Estado como tal», que abarca y trasciende todos los estamentos

simultáneamente. En ese momento el concepto de Estado se convierte en un concepto superior colectivo que encuadra o que incluso puede suprimir la pluralidad estamental. Del concepto plural de *status* surge como un singular colectivo de la modernidad el concepto de Estado. Una vez que el concepto se ha hecho imprescindible y por eso polémico, ningún diagnóstico sobre una sociedad puede hacerse prescindiendo del concepto de Estado. Un ejemplo de hasta qué punto «Estado» en alemán pretende ser un término exclusivamente político de forma más acentuada que en las demás lenguas vecinas es que, entre nosotros, resulta imposible hablar coloquialmente del «estado de las cosas» [*Staat der Dinge*] a diferencia del *état des choses* francés o del *state of affairs* inglés. Ni en francés ni en inglés *état* o *state* han alcanzado la carga semántica y pragmática del singular colectivo que es inherente al «Estado» alemán. El concepto enfático de «Estado» bloquea en alemán el uso coloquial de la palabra, que sirve de base al concepto. Solo cuando el Estado pierde su soberanía, es decir, sin duda a partir de 1918, será posible utilizar el concepto de «Estado» —como hace Luhmann— como un subcaso de la «sociedad». Sin embargo, en general las teorías de la sociedad aún tienen que incluir el Estado político. Es su inevitabilidad semántica la que explica su carácter polémico. Con la implantación del singular colectivo fue posible generar una multiplicidad de definiciones que, en adelante, permiten diferenciar el concepto de Estado de forma partidista: tenemos el Estado monárquico, el Estado de poder, el Estado del bienestar, el Estado de derecho, el Estado-nación, el Estado social, incluso el Estado del *Führer*, a pesar de aniquilar lo estatal. Todos estos conceptos de Estado se dotan de un nuevo contenido en función de los distintos intereses políticos con el objetivo de tomar parte en la institución o de reclamarla. Es decir, «Estado» se convirtió en un concepto imprescindible tal y como temporalmente lo había sido, y volvió a serlo en torno a 1968, «ilustración».

La fuerza innovadora que era inherente al concepto de Estado en el siglo XIX le faltaba antes a los significados tradicionales de la palabra *estamento* o *status*. Como *palabras* no fueron innovadoras. Solo con el *concepto* singular colectivo, transportado en la palabra antigua, se liberaron los potenciales semánticos y pragmáticos innovadores descritos. Lo mismo es aplicable a «historia», «progreso», «evolución», «emancipación», «Estado», «libertad», «justicia». Las palabras son antiguas, pero los conceptos que a partir de la «Ilustración» se vinculan a ellas desarrollaron una fuerza y una dinámica antes nunca vista.

Para terminar me gustaría hacer referencia a un grupo de *neologismos* que también surgieron como *palabras* en el siglo XVIII o a comienzos del XIX. Se trata de, así me gustaría llamarlos, *conceptos temporales de compensación* [*temporale Kompensationsbegriffe*]. El primero en

aparecer es el de «patriotismo». Este neologismo apareció a principios del siglo XVIII, acuñado en Francia y pronto vinculado con el *citoyen*, el auténtico ciudadano del Estado, que debía, en lugar del *bourgeois* y en oposición a él, implementar y consumar el patriotismo. Esta nueva oposición de carácter retórico procede de Diderot en la *Encyclopédie*. Desde entonces el *bourgeois* queda reducido al ámbito apolítico de la economía. Antes de Diderot ambos conceptos aún eran intercambiables. *Citoyen versus bourgeois*, esta oposición se reformuló cuando cayó en la estela futurista del patriotismo, que solo el *citoyen* podía hacer realidad. Sobre él se levanta el «cosmopolitismo», que en cierto modo debía ser la internacional de todos los patriotas y que durante mucho tiempo no pudo percibirse como un concepto opuesto a «patriotismo». Pronto le siguió el «republicanismo», que con la instauración de una república ya no se refería a una de las tres formas de gobierno posibles, república como una forma de democracia junto con la monarquía y la aristocracia. La república del republicanismo dinámico se utiliza de nuevo como un concepto superior en el sentido clásico de Cicerón: se identifica con la auténtica constitución *per se*. El republicanismo es un concepto de movimiento que aspira a implantar la auténtica constitución de una república a costa de cualquier monarquía o aristocracia. Esto es válido de forma análoga para «democratismo», entendido como el concepto antiestamental por antonomasia, que precisamente invoca estas estructuras de acción con una meta irreversible situada en un futuro abierto. Hasta que se logra esa democracia se vive en un estado de depravación. Y lo mismo es válido para «liberalismo» considerado como un concepto de movimiento que entronizó el concepto de Estado de derecho, que excluía todas las demás definiciones de Estado, consideradas ilegales. Por último, mencionaré el «conservadurismo» como concepto de reacción. Los conservadores no quisieron plasmarse en un concepto con el sufijo -ismo; no obstante, no pudieron evitar encuadrarse en los conceptos de movimiento, a pesar de que *per definitionem* no buscaban una compensación en el futuro. El «socialismo» y el «comunismo» son los siguientes conceptos de esta serie. Socialismo es una palabra antigua, pero como concepto se redefinió completamente durante el *Vormärz*. Después apareció el «nacionalismo»; la palabra tiene su origen en las constituciones medievales de las universidades. En torno a 1900 se infiltró en el vocabulario político, primero en Francia y luego en Alemania, sobre todo después de 1918. Por último, tenemos el «fascismo», el «nacionalsocialismo» o el «socialismo en un solo país», que semánticamente concuerda con el socialismo nacional.

Todos estos conceptos, que poseen una estructura de movimiento análoga al concepto de ilustración y que exigen hacerse realidad en un futuro abierto, comparten la misma tipología: son conceptos temporales de compensación. Es decir, el contenido de experiencia que les era

inherente cuando se acuñaron era igual a cero o como mucho consistía en la disposición psíquica de quienes utilizaban la palabra. Si tomo partido por el «patriotismo», adopto una postura, opinión o mentalidad patriótica, pero el patriotismo como movimiento de masas, como forma de acción, como medio de integración de los ciudadanos aún no existía cuando el concepto se creó. Sin embargo, así se puso en marcha y se activó en la Revolución francesa para después utilizarse expansivamente con guerras de conversión que internacionalizaron el patriotismo en nombre del cosmopolitismo. Esto también es válido en el caso de «republicanismo». Una palabra que inicialmente, cuando se creó en la época de las monarquías puras, carecía de contenido real alguno. Sin embargo, desde el momento en que este concepto de movimiento surgió como concepto de acción programático, su programa fue plasmándose paulatinamente en la realidad hasta llegar a cumplirse temporalmente durante la Revolución francesa. Con muchas interrupciones el republicanismo llegó a abarcar toda Francia y, finalmente, también el resto de países de Europa. Algo similar es válido —dosificado regionalmente— en el siglo XX para el caso de «socialismo». El único concepto de movimiento de esta clase que por definición aún *no* se ha plasmado en la realidad es el de «comunismo». Incluso los mismos comunistas, sobre la base de su propia teoría, nunca han afirmado que el comunismo se haya plasmado alguna vez en la realidad. No me refiero a las comunas que existieron empíricamente en la forma de agrupaciones particulares, sino al programa marxista del comunismo, que solo se plasmará en la realidad si es universal. Es decir, el único concepto que por propia definición no se ha cumplido hasta ahora es el de comunismo. Esta característica no se aplica —por desgracia— al «nacionalismo», «fascismo», «nacionalsocialismo» o a la doctrina estalinista del «socialismo en un solo país».

Forma parte de la estructura básica de estos conceptos de movimiento el hecho de que surgieron de forma análoga a «ilustración», de que siempre se han concebido con un componente de ilustración. La consecución práctica de estos conceptos —el cumplimiento de las anticipaciones a que se refieren— requiere un mínimo de ilustración para hacerlos realidad, bien como acción de los activistas políticos o bien como disposición receptiva de los pocos ciudadanos activos. Con el surgimiento de estos conceptos de movimiento en parte se registró y en parte se generó una constante presión a actuar. Y la estructura semántica básica se conserva: cuanto menor es la experiencia contenida en estos conceptos, mayor es la expectativa que se vincula con ellos. Cuantas más expectativas se cumplen, más saturada se verá la experiencia, sea en sentido positivo o negativo. Esta es la lógica de los conceptos-guía, que nos han acompañado y movilizado desde el siglo XVIII. A comienzos del siglo XXI podemos sentirnos intrigados por saber si y cuándo se repetirán con un nuevo vocabulario.

Con ello paso a ocuparme de la reflexión final. Se ha esbozado una tipología pragmática de los conceptos fundamentales que aparecieron o se acuñaron en el siglo XVIII y se ha descrito su potencial de innovación semántico y pragmático en sus diferentes variantes. Me gustaría hacer la siguiente sugerencia a quienes intenten catalogar estas innovaciones en la historia del lenguaje.

El lenguaje jurídico, sobre todo el jurídico, pero esto también es válido para el lenguaje político y el lenguaje social, es hasta el siglo XVIII primordialmente un *registro de experiencias*. Los conceptos utilizados, creados o encontrados registraban lo que ya existía en la realidad. Plasmaban *retroactivamente* en el concepto lo que existía en la experiencia o lo que con el tiempo había variado.

Un buen ejemplo es nuestro concepto de federación [*Bund*], que tiene su origen en el alemán y que no es, por tanto, un concepto traducido de *foedus*, *confoederatio*, *amicitia* o similares. El concepto de federación surgió aproximadamente después de dos generaciones de evolución oral. La forma de organización designada posteriormente como «federación» se invocó al principio verbalmente. Nos «unimos», nos «coaligamos», nos «imponemos unas obligaciones» recíprocas. Así o parecidas eran las fórmulas verbales de acción, que contenían pretensiones jurídicas recíprocas, la mayoría de las veces obligaciones jurídicas limitadas en el tiempo. La existencia de cada vez más «uniones» [*Verbündnisse*] juramentadas verbalmente y con fuerza de ley, también creadas mediante un apretón de manos, capaces de actuar institucionalmente, hizo surgir el concepto de «federación» como un singular colectivo *ex post* comparado con los anteriores conceptos de acción plurales. A partir de entonces fue posible firmar un acuerdo de «federación» basado en una larga experiencia y (como también en el caso de «sociedad» o «asociación») teorizar sobre el concepto de «federación» en el ámbito del lenguaje jurídico.

Una estructura semejante, que también llevó de «ilustrar» a «ilustración», posibilita, utilizando una terminología científica, un *concepto de registro de experiencias* [*Erfahrungsregistraturbegriff*]. Primordialmente, los conceptos tradicionales, los políticos y los grávidos de teoría, en la medida en que como sustantivos se condensan en singulares colectivos o resultan idóneos para la teorización, son conceptos retrospectivos. Cada nueva determinación complementaria se basa en una ampliación de la experiencia. Este es el primer modelo fundamental, que naturalmente también existe actualmente. Sin embargo, solo fue predominante hasta el siglo XVIII.

A partir del siglo XVIII nos encontramos con la prueba de que conceptualmente también se pueden desencadenar, crear o iniciar experiencias nuevas de un modo que nunca antes se había producido. Esto puede comprobarse de forma ejemplar en la estructura de los conceptos

temporales de compensación. Al tomar partido por «patriotismo», «republicanismo» o «democratismo», se da lugar a experiencias posibles que aún no se han tenido así, pero que parecen factibles. En este sentido se trata de *conceptos creadores de experiencia* [*Erfahrungsstiftungsbegriffe*], que no son completamente pura fantasía, sino que intentan vincularse con conceptos previamente existentes con un fuerte contenido jurídico. «Republicanismo» se basa en «república», que previamente ya era un concepto con un fuerte contenido jurídico, también «democratismo» puede derivarse del concepto de «democracia». Es decir, ya existían conceptos de experiencia que en adelante ayudarían a crear nuevas experiencias. Estos conceptos creadores de experiencia poseen la misma estructura dinámica que he intentado mostrar al principio en el concepto de ilustración.

Un bonito concepto creador de experiencia es el concepto de *república federal* [*Bundesrepublik*], que surgió en el segundo tercio del siglo XVIII en el seno del Sacro Imperio Romano Germánico. Este imperio considerado globalmente no era una federación, pero presentaba multitud de estructuras federales —circunscripciones, ligas, uniones, etc.— en el seno de una sociedad feudal estamental. Montesquieu fue el primero en proponer como expresión de una estructura *République fédérative*, lo que Johannes Müller tradujo por «república federal», algo que aún no existía en esa forma. Sin embargo, las estructuras constitucionales del Imperio alemán poseían en potencia todos los elementos necesarios para formar una república federal. La igualdad de los miembros, con independencia de si era entre príncipes, estamentos o ciudades, podía institucionalizar mediante nuevos acuerdos las propuestas federales del pasado de tal forma que incluso sin emperador y sin *Reichstag* se podía crear un *foedus*. Esto se llevó a cabo en mayor o menor medida en el transcurso del siglo XIX, primero en un sentido monárquico, después republicano o combinando ambos. «República federal» funcionó, por tanto, como un concepto creador de experiencia, que derivó de la experiencia pasada posibles organizaciones para el futuro. Este es el tipo de concepto que se expande en el siglo XVIII y que, en general, impregnó el vocabulario del siglo XVIII. Ese siglo muestra multitud de conceptos creadores de experiencia, lo que nos obliga a partir del supuesto de que esas aportaciones lingüísticas antecedieron a la realidad y no eran simples epifenómenos.

El último concepto que diferenciar en esta serie de clases de conceptos es el concepto de expectativa puro, un concepto de futuro que en el momento de su acuñación no contiene ninguna experiencia. La *sociedad de naciones* [*Völkerbund*] de Kant, que se hizo realidad por primera vez en 1919, pertenece a esta serie. Ya he hecho referencia al «comunismo», que *per definitionem* aún no se ha hecho realidad. Pero parcialmente también es aplicable a «Estado», al que se le atribuye ser un concepto de institución puro, que se transformó en un concepto de expectativa. Des-

de el momento en que el singular colectivo «Estado» surge, se produce la transposición semántica, que se impone en torno a 1800. Este «Estado en general» se convierte para muchos teóricos en un concepto de futuro: para Fries y Krug, por mencionar a los kantianos, y por supuesto para Fichte, para quien el Estado abierto al futuro tiene el deber de abolirse a sí mismo educando a los ciudadanos para ser autónomos. Por eso, el «Estado educador» [*Erziehungsstaat*] de Fichte se define también como «Estado del futuro». La tarea del Estado del futuro es abolirse a sí mismo y hacer prescindible cualquier poder. Precisamente esa es la expectativa que Marx también dedujo de este concepto. Fichte la concibió con antelación y ya estaba presente en Kant. En el contexto de la filosofía de la historia, «Estado» se convirtió en un concepto de expectativas puro, que forzaba a institucionalizar componentes jurídicos y sociales de transformación. Solo puede ser un «Estado» el que constantemente esté sometido a reformas. Por consiguiente, la estructura dinámica y temporal interna que vimos en el concepto de ilustración volvemos a encontrarla en el uso lingüístico del siglo XIX en conceptos de institución como el de «Estado». Con independencia de lo que suceda con el Estado en el siglo XXI o de lo que quiera que ocupe su lugar, el potencial de transformación desencadenado por la Ilustración sin duda se plasmará en nuevos conceptos. Pensar la historia sigue siendo una empresa arriesgada, comprenderla exige su constante reevaluación.

13

¿TRES MUNDOS BURGUESES?
Hacia una semántica comparada de la sociedad civil/burguesa* en Alemania, Inglaterra y Francia

1. ACLARACIÓN PRELIMINAR DE CARÁCTER METODOLÓGICO Y TEÓRICO-HISTÓRICO

Cuando se habla de burguesía, la mayoría de las veces se piensa en una formación social moderna cuyo origen parece encontrarse claramente en la Revolución francesa y en la Revolución Industrial[1]. Cuando se habla de sociedad civil, puede que se aluda al mismo hecho, pero con ello se penetra en el terreno movedizo de una tradición milenaria. La «sociedad civil», la *société civile* o la *civil society* son, desde la perspectiva de la historia del lenguaje, traducciones del latín. Se remiten a la *societas civilis* romana, que a su vez tenía como modelo terminológico la *koinonia politike* de los griegos. Desde la perspectiva de una mera historia del lenguaje nos encontramos ante un hecho de sorprendente continuidad, y lo que Aristóteles o Cicerón dijeron sobre la «sociedad civil» no está de ningún modo superado por completo. En la historia de las palabras hay conceptos relativos a la libre autoorganización política que no se pueden borrar de la experiencia europea. En este sentido, la idea de que los ciudadanos pueden o deben gobernarse a sí mismos es un contenido semántico que no se eliminó en ningún momento del concepto de «sociedad civil». En la definición teórica del *cives* de una *societas civilis* se alude siempre a la autodeterminación política de quienes ejercen el poder como ciudadanos libres, bien sobre sí mismos o bien sobre otros, o en el caso de la democracia alternándose, de modo que, teóricamente, gobernante y gobernado coinciden. Hay elementos normativos que, a

* *bürgerliche Gesellschaft.*

1. Las secciones siguientes, concebidas de forma unitaria, son obra de Reinhart Koselleck (1), Ulrike Spree (2) y Willibald Steinmetz (3).

pesar de las cambiantes situaciones políticas y sociales, de haberse enriquecido con el paso del tiempo y de ser polémicos, se han conservado, al menos en la historia de la teoría de la sociedad civil europea. La idea de que solo puede ser ciudadano quien asume un cargo político —sea en una comunidad o ciudad, en un estamento o corporación, en un territorio o Estado o como príncipe—, quien ejerce el poder —sobre sí mismo, sobre otros o alternándose con otros—, constituye una generalización formal en la que nunca se ha perdido el significado, derivado de la constitución de la *polis* griega, de *polites*, *civis*, *citizen*, *citoyen* y también de ciudadano. En este sentido, la «sociedad civil» y sus equivalentes son tradicionales y modernos a la vez.

Cuando se habla de la moderna sociedad civil y se la denomina «sociedad civil» vinculándola al parecer al presente, deben tenerse en cuenta los estratos de significado tradicionales de este concepto. De este modo, el llamado gobierno de las leyes o la alta consideración sociológica del papel estabilizador de las clases medias en una comunidad se cuentan entre las afirmaciones de Aristóteles que aparecen una y otra vez en cualquier transformación histórica para caracterizar una sociedad civil. Algo parecido es válido sobre la contribución de la riqueza media al mantenimiento de la estabilidad, sobre la labor mediadora de la nobleza entre el pueblo y el príncipe y también sobre la labor mediadora de las «clases medias» entre la nobleza y las clases bajas. Esta clase de determinación de las distintas posiciones podía remitirse siempre a Aristóteles.

Ahora bien, los conceptos de *Bürger* y *bürgerliche Gesellschaft* no se caracterizan solo por haber conservado a largo plazo su contenido normativo y por haberlo hecho siempre accesible; en realidad, estas formaciones conceptuales también hacían referencia a situaciones particulares, a situaciones, por tanto, en las que el objetivo era captar lingüísticamente lo concebido en su concreción con el concepto respectivo. Aristóteles levantó su *koinonia politike*, conforme a la experiencia, sobre la base de esclavos y metecos, que carecían de los derechos de ciudadanía por naturaleza. El trabajo no era un criterio de cualificación para la participación en el poder político. Todo lo contrario sucede en la modernidad, más concretamente a partir de Locke, que definió el trabajo como precondición de la propiedad y la propiedad como precondición de los derechos políticos.

A través de tres fases fundamentales, los componentes específicamente urbanos del concepto de sociedad civil se vieron modificados, enriquecidos e incluso eliminados, superando así su vinculación inicial a la comunidad urbana. A partir del siglo I a.C., el derecho de ciudadanía romano se fue ampliando progresivamente hasta extenderse finalmente —en 212 d.C.— a todos los habitantes libres del Imperio romano. De este modo se hizo posible una doble ciudadanía, la de la comunidad natal y la de una gran organización política, algo que a partir de entonces, des

de un punto de vista estructural, podía repetirse en cualquier momento. Sobre este trasfondo la doctrina estoica adquirió un sentido aún más amplio, a saber, el de incluir no solo a todos los ciudadanos, sino a todas las personas como miembros de una *societas humana*[2].

Influida por la doctrina estoica sobre la existencia de dos sociedades, una civil más limitada y otra humana, la segunda transformación semántica fundamental es fruto de la doctrina agustiniana de las dos *civitates*. La ciudadanía de la *civitas dei* podía incluir a cualquier persona con independencia de su sexo, edad, raza o estatus social y político. La participación en el Estado de Dios otorgaba a un cristiano las cualidades espirituales de ciudadano sin tener en cuenta su situación terrenal o mundana. En el concepto alemán de ciudadano/burgués cultivado [*Bildungsbürger*] y de intelectual aún se conservan elementos de esta tradición intelectual o espiritual extrapolítica.

En tercer lugar, una transformación fundamental de alcance similar se produjo en la Edad Moderna. Ayudó a que «sociedad civil» adquiriese su sentido actual. Hasta entrado el siglo XVIII, en la tradición lingüística latina de Europa era evidente que solo podía ser *civis* quien ejercía el poder. Cualquier propietario que hacia «dentro» y hacia «abajo» dispusiese de casa y granja, mujer, niños y criados estaba habilitado para ejercer hacia «fuera» el poder político: como miembro de la judicatura o de la administración de una comunidad, como miembro o representante de un estamento, finalmente y sobre todo como príncipe o señor de un territorio. Según esta teoría tradicional, que respondía a una experiencia estamental, los campesinos libres, los ciudadanos de una urbe y los miembros de la baja y alta nobleza siempre eran *cives* de la *societas civilis*. Desde la Alta Edad Media una característica de este sistema estamental era que estaba determinado política, social y jurídicamente al mismo tiempo, sin que fuese posible separar empíricamente entre sí estos ámbitos. Ahora bien, esto cambió en el transcurso de la Edad Moderna lenta, pero profundamente.

Políticamente los estamentos gobernantes perdieron terreno en la medida en que el rey soberano asumió todo el poder de decisión político. Antes de la Revolución francesa esto no se llevó completamente a cabo, los estamentos continuaron teniendo de una forma u otra voz, pero la tendencia hizo que los antiguos estamentos solo mantuviesen privilegios jurídicos y una posición social preeminente. Aparte de Inglaterra, donde

2. Sobre la historia conceptual, M. Riedel, «Bürger», en J. Ritter (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 1, Basilea, 1971, cols. 962-966; Íd., el mismo artículo, en O. Brunner *et al.* (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol.1, Stuttgart, 1972, pp. 672-725; Íd., «Gesellschaft, bürgerliche», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 3, Basilea, 1974, cols. 466-473; Íd., el mismo artículo, en *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 2, Stuttgart, 1975, pp. 719-800.

la soberanía residía en el *King in Parliament*, el poder político de decisión pasó a ser competencia del monarca y de su corte. Desde la perspectiva de la soberanía real, aunque solo desde esa perspectiva, todos los «ciudadanos» se transformaron en una agrupación de súbditos. Como refleja el lexicón de Zedler, el ciudadano se convirtió en *súbdito*, *sujeto* y como tal ya no tenía ningún derecho a detentar el poder. «Aquí se entiende por república la sociedad civil, compuesta de regentes y súbditos que se han unido para la conservación y el desarrollo del bien común»[3]. A partir de la agrupación de súbditos surgió así lentamente una sociedad civil orientada al bien común, pero que en el ámbito del ejercicio del poder era apolítica. En una variación de la definición del concepto de Schlözer era una *societas civilis sine imperio*[4]. De este modo se plasmó en un concepto de forma tentativa la idea hasta entonces inconcebible de que es posible o al menos imaginable una sociedad civil sin poder. Se trata de un potencial semántico que, con una carga utópica, empezó a germinar en el siglo XVIII.

La organización estratificada de la sociedad estamental tradicional se modificó no solo políticamente, sino también *jurídicamente*. Los estamentos privilegiados, especialmente la nobleza y el clero, se vieron bruscamente privados con la Revolución francesa de todos sus privilegios, y lo mismo ocurrió de forma sucesiva en el resto de los países de Europa. La hegemonía de la nobleza, garantizada hasta entonces por derecho de nacimiento —como también la del patriciado urbano—, se sometió al principio de igualdad del derecho privado. A partir de la Revolución francesa el poder ya no pudo seguir siendo un título legal personal, sino una norma que, sin embargo, solo fue impulsada con las revoluciones de 1830 y 1840. Solo en la *House of Lords* y en las cámaras altas pervivieron los antiguos derechos. Teóricamente el poder se despersonalizó en beneficio de la soberanía del Estado, que podía estar representada por un rey o un parlamento o por ambos a la vez.

Los antiguos estamentos dominantes solo conservaron su posición predominante, que siempre disfrutaron en el marco de la *societas civilis* concebida en primer lugar por Aristóteles, en el *ámbito social*. Su reputación, sus relaciones, su cohesión familiar, sus propiedades, sobre todo sus bienes raíces y su cercanía a las cortes aseguraron a los antiguos estamentos, principalmente a la nobleza, poder seguir influyendo en la toma de decisiones políticas del poder estatal. Aunque ya no tuviesen privilegios políticos como en la antigua organización de la sociedad civil, y aunque tampoco los tuviesen jurídicos como en el antiguo sistema de

3. J. Zedler, *Großes vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste*, vol. 31, Halle, 1742, pp. 656 s.

4. A. L. Schlözer, *StatsAnzeigen*, vol. 17, 1792, p. 354; véase M. Riedel, «Gesellschaft, bürgerliche», cit., pp. 754 s.

privilegios, sí mantuvieron su posición social, es decir, que a partir del siglo XIX los antiguos estamentos siguieron siendo socialmente, en un sentido extrapolítico, poderosos e influyentes, creadores de estilo y activos.

Llegados a este punto nos encontramos en el ámbito de la pura *sociedad*, de la moderna sociedad civil. A sus ciudadanos ya no les interesaba —dicho de forma exagerada— ejercer el poder político, sino participar en el poder del Estado con el fin de garantizar sus intereses económicos —y culturales y religiosos—. En el terreno de la igualdad jurídica, que delega el poder político en el Estado y que aparece reflejada en la constitución de este, los ciudadanos se movían en un contexto vital garantizado por el Estado, pero no predeterminado por él. Ya no es un contexto de desigualdad jurídica, sino social, es el ámbito de los ciudadanos trabajadores y activos económicamente en el que el principio de la capacidad personal predominaba. Se trataba de aplacar diariamente unas necesidades en aumento, cuya satisfacción estimulaba una creciente dependencia económica recíproca de todos con todos. En este sentido, el *Brockhaus* constató de forma escueta aproximadamente a mediados de siglo:

> A veces el nuevo uso lingüístico diferencia entre Estado y sociedad o sociedad civil y entiende por esta última la vida en común de las personas y las relaciones que de ella surgen sin la intervención del poder del Estado, por ejemplo, las que hay entre las distintas clases sociales y profesionales, las que oponen a empresarios y trabajadores, productores y consumidores[5].

Hegel definió esa sociedad civil como un ámbito que si bien dependía del Estado, económicamente era independiente, una sociedad civil que, con sus variados intereses individuales, en cierto modo ocupó un espacio apolítico entre la familia y el Estado adoptando una forma inexistente antes del siglo XIX. O es la sociedad civil/burguesa, que para Marx solo puede definirse mediante sus condiciones económicas y su diferenciación en clases sociales. Comparada con ella, la política solo es superestructura o epifenómeno. En la polémica definición de un republicano francés en 1841, consiste en el poder de la burguesía. ¿Qué es un burgués?, se pregunta: ayer, un esclavo, un sirviente; hoy, un señor. «Un maître d'aujourd'hui. Qu'est ce que la Bourgeoisie? La réunion des maîtres qui vont travailler, au profit de qui travaillent les prolétaires. Où commence la Bourgeoisie? Où finit le prolétariat»[6] [Un señor de hoy. ¿Qué es la burguesía? La reunión de los señores que van a trabajar y en cuyo beneficio trabajan los proletarios. ¿Dónde empieza la burguesía? Donde termina el

5. *Brockhaus*, vol. 6, Leipzig, ^{10}1852, pp. 688 s.; agradezco a Wolfgang Mager su amable indicación.

6. E. Duclerc y L.-A. Pagnerre, *Dictionnaire Politique*, París, 1839, ^{7}1868, «Bourgeois, Bourgeoisie», p. 165.

proletariado]. El poder ya no se define política, sino económicamente, sobre todo mediante la explotación, que tiene consecuencias sociales y revolucionarias. Impulsarlas era el objetivo de nuestro autor, Duclerc.

Debe hacerse una advertencia histórico-conceptual con el fin de hacer comprensible la transformación fundamental de la antigua, *eo ipso* sociedad civil política en la sociedad civil/burguesa determinada económicamente. Se trata de la ampliación del concepto de economía, que a partir del siglo XVIII se hace idóneo para la teorización haciendo así accesibles nuevas experiencias. Desde los griegos hasta el siglo XVIII la teoría sobre el *oikos* se había referido a la economía doméstica y a la administración interna de una casa. Este concepto de economía, delimitado, concreto y cargado de experiencias se amplió a partir del siglo XVIII, en cierto modo dogmatizado por Adam Smith. La economía se separó de la tríada aristotélica de ética, economía y política para diferenciarse como ámbito autónomo de una sociedad civil/burguesa, que ya puede entenderse en su sentido moderno, guiada solamente por el interés. A partir de ese momento, «economía» se refiere a la integración y al constante aumento de las necesidades en un espacio más amplio, territorial, estatal, nacional y, finalmente, mundial. Es el ámbito de la sociedad industrial, concebida en adelante como «burguesa», que no se restringe a un Estado, dependiente del capital, impulsada por la ciencia y la técnica. Su dinámica abarca desde entonces todo el planeta y actualmente, por primera vez, se cuestiona desde fuera, por factores no económicos, a saber, ecológicos, o también religiosos.

Hasta aquí nuestra retrospección teórico-histórica, que de hecho requiere una modificación muy importante. Por mucho que el surgimiento, condicionado por la economía, de una sociedad civil/burguesa sea el resultado de nuestra historia más reciente, la antigua, plasmada en un concepto por Aristóteles, que considera la *koinonia politike* como una comunidad de ciudadanos que se gobierna a sí misma, nunca se perdió durante el proceso de transformación. Al contrario. El modelo de ciudadanía que antes se vinculaba a la *polis* o a la comunidad de ciudadanos libres que era la república romana guió también a los revolucionarios franceses y a los idealistas alemanes, incluso a los filósofos morales escoceses. También la herencia de la ética ciudadana estoica y la afirmación cristiana de la igualdad espiritual de todos los ciudadanos del reino de Dios constituían una herencia que se conservó. Pero se transformaron y se fundieron intramundanamente. Ya antes de los efectos sociales de la industrialización, es decir, en la época de la Ilustración, los proyectos de constitución que reivindican la participación en el poder político de todas las personas, consideradas como ciudadanos, y la autodeterminación generalizada toman forma y ganan capacidad de persuasión. De este modo nuestra semántica, que hasta ahora se había mantenido en el terreno de la teoría

de la historia, se inserta en contextos concretos de acción. Por eso resulta pertinente hacer algunas advertencias de carácter sociohistórico.

Siempre fueron actores concretos, delimitables, los que utilizaron la terminología de ciudadano para plantear de forma muy pragmática determinadas reivindicaciones o para hacerlas prevalecer en la lucha política. La lucha por el poder político, por la influencia en el «poder del Estado», en definitiva, por el dominio político continuó en el contexto de una sociedad de la competencia liberalizada. Los ciudadanos/burgueses económicos [*Wirtschaftsbürger*] también intentaron amoldar el Estado a sus intereses y hacerlo dócil. De este modo, los diferentes Estados en Europa se convirtieron en destinatarios de los grupos que se definían como *Bürger*, *citoyens* o como *middle classes*. Cuando designamos a estos grupos como núcleo de la moderna sociedad civil/burguesa, extraídos, por tanto, del concepto teórico de la sociedad considerada en su conjunto y organizada políticamente, comprobamos que la influencia de esta sociedad en sentido limitado variaba en fuerza de un país a otro y que antes del último tercio del siglo XIX no podía considerarse dominante en ninguna parte. Consideremos Alemania, Inglaterra y Francia como tres países en los que la burguesía [*Bürgertum*] o las *middle classes* se impusieron. Un juicio semejante solo puede adoptarse con grandes reservas. En los tres países había leyes electorales censitarias e indirectas que limitaban o dosificaban engañosamente la participación de las llamadas clases medias burguesas. La gran propiedad siguió siendo políticamente dominante: «Hors de la propriété foncière point de salut»[7] [Fuera de la propiedad de bienes raíces no hay salvación]. Atrincherado detrás de las cláusulas de propiedad, un remanente del Antiguo Régimen, la nobleza fue capaz de asegurarse una posición dominante que no contradecía la igualdad burguesa (procedente del derecho privado). Como en Gran Bretaña, donde la nobleza, a pesar de la permeabilidad familiar con las capas «burguesas», siempre se ocupó de que las *middle classes* siguiesen siendo precisamente clases medias, que, al no ser cortesanas, obtuvieron *de facto* solo un acceso limitado al parlamento. La jerarquía social se defendió estrictamente, la simple riqueza no implicaba ningún prestigio y por eso solo produjo una influencia política limitada. Lo mismo sucedió en Alemania, donde los príncipes y la nobleza cortesana siguieron siendo dominantes socialmente y donde la burguesía solo podía acceder a una posición política destacada mediante el funcionariado o como nobleza de servicio. Las vías estamentales y parlamentarias de influencia estaban estrictamente canalizadas. Y en Francia, donde la antigua nobleza prerrevolucionaria y la nueva nobleza napoleónica suponían una parte considerable de aquellos notables que se diferenciaban rígidamente de la burguesía y de las clases inferiores hasta

7. *Dictionnaire Politique*, cit., «Election», p. 360.

bien entrada la III República, hasta 1848 mediante los elevados umbrales del censo y posteriormente como grandes propietarios.

Ser radical en Inglaterra, republicano en Francia o simplemente ciudadano/burgués en Alemania todavía no era un criterio suficiente para ser aceptado por las antiguas capas dirigentes. La nobleza solo pasó a un segundo plano lentamente, en Francia algo más rápidamente que en el resto de Europa, sin perder por ello la capacidad de ejercer una influencia indirecta o la fuerza para caracterizar la sociedad. Hasta el último tercio del siglo XIX no se modificaron las posiciones relativas. En esos años las clases bajas trabajadoras no solo aprendieron a articularse, sino que también fueron teniendo lentamente influencia en las decisiones políticas. De este modo, en los tres países la llamada burguesía se vio sometida progresivamente a la presión de las clases sociales que en el lenguaje coloquial no formaban parte de la «sociedad civil/burguesa».

Estas indicaciones sociohistóricas deben llamar la atención sobre el hecho de que las estructuras del poder político prerrevolucionario solo se transformaron muy lentamente. El modelo de organización liberal, según el cual la sociedad debe estructurarse en términos económicos en función del trabajo, de la riqueza y del mérito personal, siguió siendo conformado por los grupos dirigentes de grandes propietarios. Por otro lado, los nuevos desafíos «socialistas» debilitaban las pretensiones de los llamados burgueses de alcanzar el poder político debido al creciente número de clases bajas asalariadas. La sociedad burguesa del siglo XIX se puede caracterizar desde sus inicios, por tanto, como una sociedad de transición cuyo pasado estamental y cuyo futuro democrático la sometieron a una creciente presión transformadora.

Nuestra visión retrospectiva teórico-histórica y nuestras indicaciones sociohistóricas se han movido en un nivel de generalidad que ha mostrado las fases diacrónicas fundamentales y los desafíos sincrónicos comunes a Europa. Los siguientes apartados aclararán metodológicamente en qué medida este proceder es cuestionable o provisional. Si queremos situar los actos lingüísticos concretos con que se formulaban las reivindicaciones sociales y políticas de la que se concebía a sí misma como una nueva sociedad civil/burguesa en su contexto inmediato, necesitamos modificar en aspectos importantes nuestra sinopsis. Cada una de las tres lenguas comparadas, el alemán, el inglés y el francés, ha elaborado de distinta forma sus condiciones sociales particulares y en consecuencia ha estilizado de modo distinto sus postulados políticos. Experiencias muy diferentes se plasmaron lingüísticamente de forma muy distinta en conceptos claramente diferenciables. En sentido estricto, la nueva sociedad civil/burguesa solo existía en la medida en que podía afirmarse a sí misma lingüísticamente. Todo lo que va más allá es una exégesis tipológica o histórica *ex post*. La tradicional teoría común

a Europa de la *societas civilis* se fue fracturando progresivamente durante la Edad Moderna en las lenguas nacionales. No solo la praxis era distinta, como siempre, sino que desde entonces también la teoría se desarrolló de forma diferenciada. La tradición común adquirió características nacionales que sugieren la hipótesis de que empíricamente había tres mundos burgueses distintos que surgieron en Alemania, Inglaterra y Francia a partir de la Ilustración. Un vistazo a la semántica de los conceptos de ciudadano/burgués en los tres países atestigua esa diferencia.

En Francia imperaba una conceptualización polémica y dual procedente de la Ilustración que permitía precisión e impacto retórico, pero que obstaculizaba cualquier solución pragmática. Se podía diferenciar entre un *grand bourgeois* y un *petit bourgeois*, pero no entre un gran *citoyen* y un pequeño *citoyen*. A la larga semánticamente no había compromiso posible entre los intereses económicos burgueses, tamizados individualmente, y los derechos generales de los ciudadanos, que todos poseían. Las revoluciones de 1830 y de 1840 y el levantamiento de la Comuna de 1871 estaban en cierto modo preprogramados lingüísticamente.

En Alemania solo había un concepto —precisamente *Bürger* [ciudadano/burgués]—, que agrupaba connotaciones y derechos jurídicos —urbanos y estamentales, estatales y regionales— tan distintos que no resultaba apropiado para generar en situaciones concretas un impulso homogeneizador y revolucionario. Del mismo modo que en 1840 no existía un centro geográfico en el que la revolución hubiese podido condensarse, tampoco existía un núcleo semántico en el que las exigencias de los nuevos *Bürger* hubiesen podido cristalizarse. El concepto alemán de *Bürger* fue siempre polivalente y comparativamente solo podía tener un impacto político más débil.

Por último, en Gran Bretaña el *citizen* jugó —algo que quizá sorprenda a un europeo del continente— en calidad de concepto de expectativas con connotaciones democráticas basadas en el derecho natural un papel completamente marginal. Hasta bien entrado el siglo XIX concurrieron conceptos jurídicos concretos, individuales y corporativos procedentes de la Edad Media con un vocabulario de descripción social cargado de experiencias que era más adecuado para legitimar las pretensiones de las clases medias —por ejemplo, en conflictos parlamentarios— que los postulados cargados de teoría. No obstante, en distintas ocasiones los portavoces de las *middle classes* se vieron obligados a llegar a compromisos semánticos, que, por un lado, previnieron conflictos y, por otro, permitieron la introducción de mejoras dosificadas.

Estas observaciones implican dificultades considerables en un análisis comparativo de las «burguesías» europeas que quiera ir más allá de un mero inventario descriptivo. La investigación de los distintos contextos sociales y de sus transformaciones se remite a las fuentes lin-

güísticas, que son su testimonio. Toda comparación debe, por tanto, proceder siguiendo dos estrategias: los testimonios lingüísticos deben traducirse para poder ser comparados semánticamente. Pero del mismo modo los procesos sociales, económicos y políticos que se deducen de ellos también deben hacerse comparables, algo que sin las premisas lingüísticas y sus traducciones no es posible. En este sentido, toda comparación depende de la traducibilidad de unas experiencias que se han registrado lingüísticamente de forma distinta, pero que en su cualidad de experiencias están unidas al carácter único de cada lengua. Metodológicamente nos encontramos, por tanto, ante una situación aporética. Es necesario ser extremadamente prudentes y cautelosos a la hora de vincular la multiplicidad de las premisas lingüísticas con la variedad de los hechos extralingüísticos.

No todas las experiencias plasmadas en un concepto pueden reproducirse en los conceptos aparentemente equivalentes de otras lenguas. Toda traducción parafrástica pierde las experiencias contenidas en los conceptos concretos. Un análisis comparativo del estado de cosas al que se refieren los conceptos solo puede verificarse metodológicamente si a la vez se reflexiona sobre las diferencias lingüísticamente irreductibles. Es necesario, por tanto, junto a una metateoría sociohistórica, que permite comparaciones transnacionales, también un metalenguaje que haga posible salvar las diferencias. Sin embargo, no existe semejante metalenguaje. La sociedad de los ciudadanos/burgueses del siglo XIX no solo fue una sociedad de transición. Solo puede ser analizada y comprendida si se traduce diacrónica e interlingüísticamente.

2. *BÜRGERTUM*, *MIDDLE CLASS* Y *BOURGEOISIE* EN LOS DICCIONARIOS

«L'Europe moderne a seule connue la bourgeoisie, et, en Europe, c'est la France qui a vu le plus complet développement de cette institution [...] L'Allemagne a eu ses villes libres, l'Angleterre sa Chambre de Communs; mais la France entière est devenue bourgeoise et tiers état...»[8] [Únicamente la Europa moderna ha conocido la burguesía y, dentro de Europa, ha sido Francia la que ha presenciado el desarrollo más completo de esta institución [...] Alemania ha tenido sus ciudades libres, Inglaterra su Cámara de los Comunes; sin embargo, Francia entera se ha convertido en burguesa y en tercer estado].

Esta observación del *Dictionnaire universel du XIX siècle* remite a importantes cuestiones que afectan a una investigación comparada de la burguesía. De existir algo parecido a una «burguesía» europea, se

8. P. Larousse, *Dictionnaire universel du XIX siècle*, vol. 2, París, *ca.* 1870, p. 1125.

plantearía la pregunta de en qué nivel se constituyen las características comunes y dónde hay que buscar las diferencias. Estas deben articularse lingüísticamente de alguna forma en palabras, conceptos y definiciones. El intento de hacer una historia conceptual comparada se enfrenta, en primer lugar, con el problema de la traducibilidad. El recurso a diccionarios de dos o más lenguas resulta obvio. La lista de diccionarios y enciclopedias disponibles desde comienzos del siglo XVIII es amplia, lo que permite cortes transversales sincrónicos y cortes longitudinales diacrónicos. Los diccionarios en su cualidad de fuente histórica ocupan una posición intermedia entre lo descriptivo y lo normativo en la medida en que no ofrecen el reflejo de la realidad social, sino una forma de la misma sancionada socialmente.

La cita muestra que la comparación entre distintos países de Europa era cada vez más importante en las enciclopedias del siglo XIX y que los autores reflexionaban en sus artículos acerca de las cuestiones relacionadas con la comparabilidad. El estudio de experiencias ajenas constituía una parte importante de artículos concretos.

2.1. *Alemania*

Ciudadano de una urbe [*Stadtbürger*], ciudadano de un Estado [*Staatsbürger*], burguesía [*Bürgerstand*]. En Alemania el componente urbano de la conceptualización de *Bürger* está presente hasta bien entrado el siglo XIX. Con esta connotación el concepto pudo convertirse en portador de cambios sociales y a la vez seguir siendo un elemento de unión entre el pasado y el presente. *Bürger* en su significado de «ciudadano de una urbe» es un término procedente del vocabulario estamental que fija una posición jurídica determinada, que varía de un lugar a otro. Conceptos de oposición centrales remiten a nobleza, a población rural y a las capas bajas no burguesas de las ciudades. Zedler (1733) comienza el artículo *Bürger* derivando la palabra de *Burg* para inmediatamente pasar a explicar la tensión existente entre ciudadano urbano y súbdito[9]. Este punto muestra la singularidad de *Bürger* como un concepto determinado estamentalmente que tiende al mismo tiempo a dinamitar el orden estamental.

En todos los diccionarios del siglo XVIII observamos ocasionalmente el discurrir paralelo de concepciones estamentales de la sociedad (*societas civilis*) junto a las del nuevo Estado, que se está imponiendo y que se caracteriza por una agrupación de súbditos jurídicamente iguales. Por consiguiente, el concepto de *Bürger* resulta igualmente adecuado tanto para legitimar la igualdad como la desigualdad. En el transcurso del siglo XVIII la delimitación frente al exterior adquiere mayor impor-

9. J. Zedler, *Großes vollständiges Universallexicon...*, cit., vol. 4, 1733, p. 1876.

tancia, aunque persisten las diferenciaciones jurídicas establecidas en los derechos estamentales del *Bürger*. Está claro que tanto la capacidad de una cierta homogeneización como la de una gradación interna son características del concepto de *Bürger*. Hasta la década de 1820 la discusión sobre la «subsistencia de los ciudadanos» [*bürgerliche Nahrung*] y la posición del *Bürger* frente al Estado ocupa un lugar importante. El *Bürger* se inserta en una complicada red de derechos y obligaciones frente al Estado. El programa del Estado absolutista ilustrado con su relación del individuo con el Estado, por un lado, y con su anclaje en la sociedad estamental, por otro lado, tuvo consecuencias. Como condición para la posibilidad del desarrollo económico, el Estado debe crear un cierto ámbito de autodeterminación para el *Bürger*. En la lógica de esta argumentación reside también, mediante una reorientación fundamentalmente crítica con la nobleza y la inclusión de los individuos ilustrados en el estamento burgués, la superación de la equiparación entre «ciudadano urbano» y *Bürger*. El concepto de *Bürger* en este sentido no adquiere, aun bajo la influencia del término, desarrollado en Francia, de ciudadano del Estado, una función crítica frente al Estado y no se convierte en un concepto de oposición a «funcionario».

Con el artículo «Clase burguesa» [*Bürgerstand*] aparecido en el *Brockhaus* en 1820 se impuso la autodefinición de la burguesía como la clase del mérito [*Leistungsstand*]. «Burguesía» se utiliza como sinónimo de «clase profesional», en la que también se incluyen los «notables», las «personas ilustradas», los «ciudadanos distinguidos» y los «comerciantes»[10]. Ya no se menciona a los artesanos. No obstante, de la autodefinición como estamento del mérito no se deriva ninguna pretensión de participación política. Solo se reivindica el acceso a los cargos públicos y el reconocimiento del prestigio social (honor y reputación).

Aproximadamente a partir de 1830, junto a los componentes urbanos de *Bürger*, la formación [*Bildung*] adquiere un significado determinante. Gracias a la formación se demuestra la superioridad del *Bürger*, miembro del estamento del mérito, frente a la nobleza. La tendencia apuntaba a la transformación del carácter del concepto. Ya no es primordialmente un término jurídico ni la denominación de un estamento, sino un concepto referido a determinadas cualidades y virtudes reunidas en una persona: «formación y mérito», «esfuerzo», «talento», «constante diligencia»[11]. La formación se convierte en el criterio decisivo cuando el ciudadano urbano no reivindica en calidad de ciudadano económico el acceso a los cargos públicos.

10. Brockhaus, *Allgemeine Deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände*, vol. 2, Leipzig, [5]1820, p. 164.
11. *Ibid.*, p. 165.

Los lexicógrafos no dan una definición positiva de a quién denominar *Bürger*. No obstante, los autores sí tienen una idea de quién no es *Bürger*, así como de las diferencias en el seno de la burguesía.

Una característica de los artículos más o menos posteriores a 1830 es la asunción de una perspectiva histórica. Desde esta perspectiva se considera a las familias patricias como los primeros *Stadtbürger* auténticos. Para el siglo XIX se constata su sustitución por los «comerciantes, artistas e industriales». Aunque en la descripción histórica los artesanos se conciben como parte de los *Stadtbürger*, a los autores les parece necesario diferenciar en su época, en el siglo XIX, entre los «*Bürger* humildes» y la «burguesía más elevada, auténtica»[12].

Las miradas retrospectivas sobre el desarrollo del *Stadtbürger* en los artículos de los lexicones pueden interpretarse como propuestas de identificación en el marco de los debates políticos del siglo XIX. En términos de tipos ideales pueden distinguirse tres versiones. En primer lugar, *la versión constitucional-liberal*[13]. En esta perspectiva, las ciudades medievales se presentan como puntos de partida del desarrollo comercial, industrial y científico. No obstante, estos «logros históricos» no se atribuyen exclusivamente a los esfuerzos de los *Stadtbürger*. En realidad, la alianza entre los príncipes y los *Bürger* es considerada la premisa necesaria de este proceso de desarrollo. Esta versión se vincula en el contexto del debate del siglo XIX con la opción a favor de la monarquía constitucional. En esta interpretación la importancia que los lexicógrafos atribuyen a los derechos de autogobierno urbanos varía. En segundo lugar, *la versión democrática*[14]. El desarrollo progresivo que se produce desde la fundación de las ciudades medievales se atribuye exclusivamente al «impulso y a la autonomía burguesas»[15]. Se expone una historia de los logros de las capas burguesas urbanas. En el contexto de las disputas políticas del siglo XIX esta interpretación de la historia sirvió en primer lugar para transmitir conciencia de sí misma a la burguesía y para unirla bajo determinados valores. En este sentido, «civismo», «espíritu público» y «amor a la patria» se convierten en vocablos centrales. En cambio, no se esboza una forma constitucional concreta para el futuro.

12. J. Ersch y J. Gruber, *Allgemeine Encyclopaedie der Wissenschaften und Künste*, secc. I, 13.ª parte, Leipzig, 1828, p. 369.

13. Sobre esto, véase Brockhaus, *Allgemeine Deutsche Real-Encyclopädie...*, cit., vol. 2, pp. 164 s.; C. v. Rotteck y C. Th. Welcker, *Staats-Lexicon oder Encyclopädie der Staatswissenschaften*, vol. 3, Altona, 1836, pp. 153 ss.; J. Bluntschli y K. Brater, *Deutsches Staatswörterbuch*, vol. 2, Stuttgart, 1857, pp. 305 ss.

14. R. Blum, *Volksthümliches Handbuch der Staatswissenschaften und Politik. Ein Staatslexicon für das Volk*, vol. 1, Leipzig, 1848, pp. 172 s.

15. *Ibid.*

> El auténtico *Bürger* dotado de civismo nunca faltará a su deber de participar en la elección de los representantes de la comunidad y del parlamento en la medida en que esté habilitado para hacerlo, de aceptar los cargos de la comunidad otorgados mediante la confianza de sus conciudadanos [...] de ocuparse de los abusos y los fallos, de mejorar las instituciones orientadas al bien común, de proteger a los necesitados, sobre todo de contribuir con su grano de arena a ayudar a los hombres y a las familias que han sido oprimidas o perseguidas a causa de sus esfuerzos en pro de la libertad y de su lucha por una burguesía libre[16].

En tercer lugar, *la versión conservadora-neoestamental*[17]. La sociedad burguesa urbana medieval se presenta como una parte «orgánica» de la antigua *societas civilis*. El antiguo concepto estamental de *Bürger*, connotado positivamente, se opone al moderno concepto de *Staatsbürger*, que impulsa la «atomización de la nación y sus tradiciones»[18]. Esta versión se vincula con la opción favorable a una revitalización de los grupos estamentales en todos los niveles.

Los representantes de las diferentes corrientes políticas no discuten por el concepto en sí mismo. Todas las corrientes políticas comparten la apelación al *Stadtbürger* y el rechazo de la tradición del *civis*[19]. El concepto solo adquiere su significado en las distintas tradiciones políticas mediante su inclusión en un contexto histórico determinado.

Durante el *Vormärz* el interés principal radica, sobre todo en las obras de la casa Brockhaus, en reivindicar el derecho del *Bürger* al funcionariado frente a la nobleza. Como defensa ante la hegemonía de la nobleza serán los funcionarios y no los *Bürger* los auténticos sostenes del Estado. El reconocimiento exclusivo a la clase ilustrada del derecho a acceder a los puestos de funcionario debe interpretarse como una expresión de intereses profesionales estamentales, que se articulan en los diccionarios. En la mayoría de los diccionarios el *Bürger*, cuyas pretensiones reciben su legitimación de los títulos académicos estatales, precede a la nobleza y a los *Wirtschaftsbürger*.

Staatsbürger. El posicionamiento favorable de muchos autores, que se esfuerzan en crear algo similar a una «identidad burguesa» mediante la formación de conceptos y su anclaje en la tradición, ante el modelo de *Stadtbürger* es tan marcado que incluso el concepto de *Staatsbürger* se deriva del de *Stadtbürger*.

16. *Ibid.*
17. H. Wagener, *Staats- und Gesellschaftslexicon*, vol. 4, Berlín, 1860, pp. 674 s.
18. *Ibid.*, vol. 1, 1859, prólogo, p. 1.
19. Con esto se hace referencia a la interpretación escolástico-aristotélica del concepto que fue sustituida durante el siglo XVII por las teorías de la soberanía del monarca. En esta concepción, los *cives* concretos (*paterfamilias*) eran considerados miembros independientes de la comunidad política. Véase M. Riedel, «Gesellschaft, bürgerliche», cit., pp. 729-746.

> De entre todas las formaciones estamentales de la Edad Media la del estamento burgués es la que más se corresponde con las modernas concepciones jurídicas. Este estamento constituye, por tanto, el puente que conecta la Edad Media con la Época Moderna. La burguesía estatal actual tiene unas magníficas raíces en el concepto de la burguesía urbana medieval[20].

A modo de breve interludio, en el seno de la recepción kantiana, *Staatsbürger* se convierte en contraconcepto de «súbdito». El concepto de *Staatsbürger* se convierte rápidamente en un *terminus technicus* con un significado unívoco. La difícil cuestión acerca de la relación entre súbdito y *Staatsbürger* se evitó mediante la distinción entre *Staatsbürger* activo y pasivo. Bluntschli encontró en 1865 en el término neutral de «ciudadano» [*Staatsangehöriger*][21] un nuevo concepto superior [*Oberbegriff*].

Con ello, y de forma casi imperceptible, la oposición entre las distinciones internas, horizontales, se transformó en la antigua distinción, ahora estatalmente regulada, entre autóctono y foráneo. No obstante, en Alemania la inclusión o exclusión de determinados grupos en o del *Staatsbürgertum* siguió siendo un problema persistente en la determinación del concepto hasta la implantación del sufragio universal.

Durante el *Vormärz* pasan a primer plano las tendencias que intentan delimitar el campo semántico mediante unas virtudes concretas y una cultura general vinculante. Se elabora un código de comportamiento que debe aplicarse a todos. Los *Bürger* ya no personifican la «clase de la excepción», sino la «clase de la norma»[22]. Las virtudes que ocupan un lugar central ya no reclaman ser virtudes específicamente burguesas.

En el *Vormärz* también se caracterizan como virtudes burguesas formas de comportamiento que se exigen a los súbditos leales.

Bürgertum. Como expresión autónoma, *Bürgertum* no aparece antes de 1860. Anteriormente la palabra servía esporádicamente en artículos concretos como denominación de determinadas cualidades y no como un concepto de descripción social. En 1801 Bailey presenta el término *Bürgertum* como sinónimo de «civismo» al traducirlo del *civism* inglés[23].

El otro nivel de implantación del concepto en alemán está emparentado estructuralmente. Esta implantación se produce primordialmente

20. J. Bluntschli y K. Brater, *Deutsches Staatswörterbuch*, cit., vol. 2, 1857, p. 325.
21. *Ibid.*, vol. 9, 1985, p. 649.
22. Sobre esto, véase el artículo «Adel und Bürgerstand in der neuesten Zeit», en Brockhaus, *Conversations-Lexicon der Gegenwart*, vol. 1, Leipzig, 1838, p. 55: «El temor de Dios, una vida caballeresca, la lealtad a la patria y al soberano, un hogar cristiano, una buena educación de los niños [...] todos son comportamientos necesarios a todos los estamentos y no son la prueba de unas convicciones propias de la nobleza, sino que también son unas buenas convicciones burguesas».
23. N. Bailey, *Dictionary English-German and German-English*, Leipzig, [10]1801, vol. 1, p. 126.

a través del concepto de *Staatsbürgertum*, no como grupo social, sino como atributo. Con ello no solo se hace referencia a determinadas cualificaciones legales; el concepto exige también convicciones «patrióticas» y el cumplimiento de determinadas obligaciones frente al Estado (impuestos, asunción de cargos en la administración municipal, servicio militar). El primero en admitir *Bürgertum* como una expresión autónoma es un lexicón conservador[24]. En el artículo titulado «Bürger, Bürgerstand, Bürgerthum», Wagener enlaza con las connotaciones estamentales del concepto de *Bürger*, y utiliza, por tanto, *Bürgertum* como un concepto de descripción social de un grupo sobre el que no especifica más. Wagener recurre a la palabra *Bürgertum*, todavía poco común, para llamar la atención sobre la diferencia existente con el anticuado concepto de *Bürgerstand*, que ya no se ajusta a la sociedad actual[25]. A este nuevo concepto de descripción social referido a un segmento de población con «múltiples divisiones internas» le corresponde una importante función ideológica: la mediación entre la nobleza y el proletariado. En este sentido, *Bürgertum* no es precisamente sinónimo de *Bourgeoisie*, para Wagener el concepto de la pequeña clase de propietarios de capital, banqueros e industriales, que reclamaban el derecho de dirigir el Estado.

La palabra o el concepto de *Bürgertum*, a pesar de un uso cada vez más generalizado, solo aparecerá en los diccionarios en calidad de concepto de descripción social, aun después de 1850, de forma aislada. En este contexto todavía es más difícil encontrarlo como una autodefinición mediante la que los individuos expresen su pertenencia a un grupo. Una característica de todas las ideologizaciones del concepto llevadas a cabo en los diccionarios es la primacía que se otorga a la búsqueda en la sociedad de elementos de armonización frente a elementos de disparidad. En este sentido, *Bürgertum* no debe entenderse como parte de un *language of class*, sino precisamente como expresión de la negativa a captar la sociedad con conceptos de clases.

2.2. *Inglaterra*

Ranks, orders y classes: la sociedad como escala social. El vocabulario de descripción social utilizado en Inglaterra se caracteriza por el hecho de que, junto a la igualdad jurídica formal, existe un sistema de títulos

24. H. Wagener, *Staats- und Gesellschaftslexicon*, cit., vol. 4, pp. 672-675.

25. *Ibid.*, p. 675: «Es obvio que, según esto, el ser y el significado de la burguesía que hemos descrito solo pueden conservarse cuando ambos, la representación de la dignidad del trabajo y la conexión orgánica entre arriba y abajo, han permanecido en la conciencia y en la actividad vital, y por eso nosotros, haciendo caso omiso de un nombre extranjero, designamos a la *Gentry* inglesa [...] como el mejor representante del pensamiento más íntimo y del núcleo de la burguesía alemana».

que designa una escala de rangos sociales, ya mencionada por algunos viajeros contemporáneos en Inglaterra[26]. No hay ningún equivalente en la lengua inglesa para el polisémico concepto alemán de *Bürger*. En lugar de un equivalente funcional, existe una serie de palabras que se utilizan en los distintos contextos. Hasta 1801, de las posibles traducciones de *Bürger* al inglés solo se toma en consideración el componente urbano del concepto. «A freeman of a town, a burgher, burgess, citizen, cit or eid, a portman»[27] [Un hombre libre o habitante de una ciudad]. *Bürger* como denominación estamental es más esquivo a la traducción que los componentes urbanos. Ludwig no hace justicia con su traducción de *Bürgerstand* como *commons, the commonalty*[28] al hecho de que en alemán este término, por un lado, puede incluir en el sentido de «tercer estado» a los campesinos a la vez que, por otro lado, sirve como contraconcepto de población rural. Especialmente, las entradas de la voz *estamento* hacen referencia a la estructura completamente diferente del mundo conceptual estamental. No se trata tanto de designar grandes formaciones sociales como de designar diferencias graduales en la posición social, algo que se ve claramente al apostar por un enfoque comparativo.

Citizen. La palabra *citizen* no se recogerá en los diccionarios ingleses monolingües hasta aproximadamente el año 1700. No obstante, esto no es una prueba de la falta de uso de la palabra, sino que, por el contrario, debe interpretarse como indicio de un conocimiento relativamente extendido, dado que los primeros diccionarios ingleses no son inventarios de toda la lengua, sino solo índices de palabras problemáticas. Mientras que en alemán el término *civis* se conserva claramente como palabra de origen latino y solo se utiliza en determinados lenguajes especializados, *citizen* se incorpora al inglés a través de la lengua francesa. Hasta Johnson (1755) el contenido de las entradas es igual al del *General English Dictionary* de 1740: «A freeman or inhabitant of a city»[29]. Se trata, por

26. F. Wey, *Les Anglais chez eux*, París, 1856, p. 50: «L'Angleterre est le pays de l'égalité légale; mais ce genre d'équilibre n'atteint pas jusqu'au mœurs, et bien que notre penchant pour les distinctions semble puéril aux Anglais, il est aisé de démontrer qu'ils n'en sont pas exempts. Ils n'ont pas comme nous, l'amour des uniformes [...] mais les règles de l'étiquette, par rapport aux titres qui marquent les degrés hiérarchiques établis entre les diverses classes, sont d'une rigeur et d'une intolérance inconcevables» [Inglaterra es el país de la igualdad legal; pero esta clase de equilibrio no alcanza a las costumbres, y si bien nuestra inclinación por las distinciones resulta pueril a ojos de los ingleses, es fácil demostrar que ellos tampoco están exentos de la misma. No poseen, como nosotros, el amor por los uniformes [...] sin embargo, las normas de la etiqueta, en comparación con los títulos que marcan los grados jerárquicos establecidos entre las distintas clases, son de un rigor y una intolerancia inconcebibles].

27. C. Ludwig, *Teutsch-Englisches Lexicon*, Leipzig, 1716, p. 230.

28. *Ibid.*

29. T. Dyche y W. Pardon, *A New General English Dictionary*, Londres, 1740, «citizen» (s.p.).

tanto, primordialmente de un término jurídico referido a los habitantes libres de una *city*, aunque también puede referirse a todos los habitantes de una *city*.

En contraste con el *Bürger* alemán, *citizen* no se utiliza para designar a un representante del segmento de población dedicado al comercio o a la industria. Una posible razón parece consistir en la connotación aristocrática, como se observa en la detallada discusión sobre el concepto romano de ciudadano. En la idea de *good citizen* tal y como se encuentra en la *Encyclopaedia Britannica* (1771), la palabra experimenta parcialmente una carga enfática. *Citizen* caracteriza a una persona que constituye un modelo para la comunidad y que, en su calidad de *citizen*, destaca por encima de la comunidad mediante la fama y la inmortalidad[30].

La idea de que la modernización y democratización de la sociedad parte de las ciudades —un planteamiento que en los diccionarios alemanes recoge la palabra *Bürger*— también se encuentra en Inglaterra, aunque se trata en el término *city*. Sin embargo, el progreso civilizador no se considera exclusivamente un logro urbano.

Burgher, *burgess*. *Burgher* y *burgess* son términos técnicos jurídicos de forma más clara que *citizen*. *Burgher* se utiliza generalmente en el sentido de *townsman* y solo en raras ocasiones en el sentido más específico de «one who has a right to certain privileges in this or that place»[31] [alguien que tiene un derecho a ciertos privilegios en tal o cual lugar]. *Burgess*, que inicialmente se utilizó como sinónimo para designar «an inhabitant of a burgh or borough» [un habitante de un burgo o un municipio], pronto verá delimitado su significado al de «one who serves in a parliament for a burgh»[32] [alguien que es diputado de un burgo]. Con la eliminación de los *rotten boroughs* por la reforma parlamentaria de 1832, ambas palabras pierden importancia, y desde entonces deben considerarse anticuadas. No cabe duda de que estos conceptos no son apropiados para portar nuevas ideas sociales.

Commoner, *commons*, *commonalty*. La conceptualización de *commoner*, *commons* está estrechamente vinculada al sistema parlamentario, a la diferenciación entre *upper house* y *lower house of parliament* o *house of commons*. En 1741 Chambers todavía concebía esta relación de forma casi estamental al definir *commons* como «one of the three estates of the kingdom»[33] [uno de los tres estamentos del reino]. La *Britannica* de 1797 introduce una diferenciación económica en los *commons* en-

30. *Encyclopaedia Britannica*, vol. I, Edimburgo, 1771, p. 295.

31. S. Johnson, *A Dictionary of the English Language*, vol. 1, Londres, 1775, «burgher» (s.p.).

32. N. Bailey, *Dictionarium Britannicum*, Londres, 1730, «burgess» (s.p.).

33. E. Chambers, *Cyclopaedia, or Universal Dictionary of Arts and Sciences*, vol. I, Londres, 1741, «commons» (s.p.).

tre *proprietors of land* y *mercantile or supposed trading interest*[34]. Sin embargo, no ocupan escaños en el parlamento solo como representantes de distintos «intereses», sino también como responsables de la *commonwealth* en el parlamento. A partir de 1815, con la conservación del dualismo «lower of the two divisions of the civil state»[35] [por debajo de las dos divisiones del estamento civil], se hace evidente la tendencia hacia la diferenciación interna. También se identifica por primera vez *commonalty* con clases medias[36].

El éxito del movimiento reformista de 1832 se atribuye en el artículo «Commons, House of» de la *Penny Cyclopaedia* no solo al esfuerzo de las *middle classes*, sino al nivel general de educación. En las formulaciones que disimulan los contornos de las clases se muestra la unidad de acción lograda a veces entre las *middle classes* y las *working classes*[37]. Finalmente, en 1890 el autor del artículo «Parliament» de la *Chamber's Encyclopedia* pudo constatar retrospectivamente que las sucesivas reformas parlamentarias habían ampliado la base democrática de la *House of Commons* otorgando primero en 1832 el derecho al voto a las *middle classes* y en 1867/1884 a las *working classes*. El *language of class* ya se había generalizado. Sin embargo, a diferencia de *working classes*, no hay ningún artículo con la expresión *middle classes*[38].

Commons, o más excepcionalmente *commoner*, designan en calidad de términos técnicos a los miembros de la *House of Commons*; en este sentido son conceptos superiores referidos a la *gentry*, a los propietarios y —desde 1867— a los representantes de la aristocracia de los trabajadores. Por esa razón son poco apropiados para ser redefinidos como autodenominaciones de nuevas capas sociales en formación. Por otro lado, *commoner* y *commonalty* a la vez que términos técnicos son también denominaciones peyorativas de la *old society*[39], lo que no las hace precisamente aptas para convertirse en conceptos de identificación con un sentido positivo.

Gentry, *gentleman*. En el seno del *aristocratic ideal*[40], que especialmente en la primera mitad del siglo XIX vive un renacimiento, *gentry*,

34. *Encyclopaedia Britannica*, vol. 5, ³1797, p. 219.
35. *Encyclopaedia Perthensis, or Universal Dictionary of the Arts, Sciences, Literature*, vol. 6, Edimburgo, 1815, p. 202.
36. A. Rees, *The Cyclopaedia, or Universal Dictionary of Arts, Sciences, Literature*, vol. 9, Londres, 1819, define *commonalty* como «middle rank of the King's subjects, such of the commons as are above the ordinary sort» [rango medio de los súbditos del rey, tales como los comunes que hay por encima de los de clase ordinaria].
37. *The Penny Cyclopaedia of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge*, vol. 7, Londres, 1832, pp. 407 ss.
38. *Chamber's Encyclopaedia. A Dictionary of Universal Knowledge*, vol. 7, Londres, ³1890, p. 774.
39. H. Perkin, *Origins of Modern English Society*, Londres, 1969, pp. 17 s.
40. *Ibid.*, p. 237.

la denominación para la baja nobleza, sirve de sinónimo del antiguo concepto alemán del siglo XVIII de burguesía [*Mittelstand*]. En 1816 se lee en el *Perthensis*: «Class of People above the vulgar; those between the vulgar and nobility»[41] [clase de personas por encima del vulgo; los que están entre el vulgo y la nobleza]. En general, la expresión *gentry* solo se encuentra en muy pocas ocasiones. Es un concepto anticuado de *old society* que paulatinamente desaparece del vocabulario y que no se reformula con nuevos significados.

En su faceta de término técnico, *gentleman* era el título del rango más bajo de la *gentry*, pero a partir del siglo XVIII empezó a utilizarse simultáneamente como tratamiento de un miembro de la nobleza. No más tarde de 1810 *gentleman* también se convierte en un título honorífico[42]. Como palabra clave que establece un límite inferior frente a las *labouring classes*, *gentleman* se afianzó definitivamente en 1862[43]. Lo decisivo es un código de comportamiento determinado y una cierta educación. Los contemporáneos hacen comparaciones con la palabra alemana *gebildet* [cultivado, formado], pero acentúan la diferencia. *Gentleman* se convierte en un vocablo central del «mito de la especificidad» inglesa del compromiso histórico de las clases medias con la aristocracia.

Middle class. «Money confounds subordination» [el dinero confunde la subordinación] (Johnson, 1775). En los diccionarios especializados ingleses analizados no aparece como expresión independiente *middle class(es)*. De forma parecida a *Bürgertum* en Alemania, *middle class* es especialmente activo en el ámbito de las instituciones educativas[44]. En los artículos de la entrada *education* se encuentran importantes afirmaciones sobre las diferencias sociales. En ellos, *middle class* aparece como un concepto clave en el marco de una metáfora del progreso.

«But if such a society contains a class, properly and truely denominated a middle class, a class neither enervated by excessive wealth and indolence nor depressed by poverty; a class, that is characterized by industry and activity unexampled; a class, that considers labour as the source of happiness, and free inquiry on all subjects as the best privilege of a free man — such a society may exist and continue to be indefinitely

41. *Encyclopaedia Perthensis*, vol. 10, 1816, p. 315.

42. *Encyclopaedia Londinensis; or Universal Dictionary of Arts, Sciences and Literature*, vol. 8, Londres, 1810, p. 336: «There is said to be a gentleman by virtue of office and in reputation, as well as those that are born such» [se es caballero en virtud del cargo y de la reputación, así como por nacimiento].

43. *The Popular Encyclopaedia; or, Conversations Lexicon, being a General Dictionary of Arts, Sciences, Literature, Biography, History, Ethics and Political Economics*, vol. 3, Londres, 1862, p. 390.

44. Con el término específico *middle class examination* se designa en 1859 la prueba de admisión a Oxford: *The Family Cyclopaedia. A Complete Treasury of Useful Information...*, Londres, 1862, p. 318.

in a state of progressive improvement»[45] [Pero si tal sociedad contiene una clase, propia y verdaderamente denominada clase media, una clase que no esté ni enervada por riqueza excesiva e indolencia ni deprimida por la pobreza, una clase que se caracterice por una industriosidad y una actividad sin precedentes, una clase que considere el trabajo como la fuente de felicidad y la libre indagación sobre todos los temas como el mejor privilegio de un hombre libre — tal sociedad puede existir y continuar por tiempo indefinido en un estado de mejora progresiva].

Desde 1789 se observan dos tendencias opuestas. La obtención de *patronage* y *property* se vincula progresivamente a la condición de *learning*. Progreso, en el sentido de *civilisation* y competencia aumentan, junto con *influence*, su importancia. Por otro lado, en el marco de la discusión sobre la *liberal education* se menciona expresamente su beneficio para las *middle stations of life* [posiciones sociales medias de la vida], en especial *merchants* y *manufacturers*[46]. Este grupo se vincula a un ideal de *leisure class* [clase ociosa] en el que se recomienda la *liberal education*, que permite disfrutar del ocio después de retirarse de los negocios. Debe considerarse como una forma exitosa de socialización que las clases medias burguesas de profesionales y comerciantes se comprometiesen con el ideal del *gentleman*, un ideal que, por otro lado, se vio enriquecido con los componentes del mérito. La existencia de *inferior ranks of society* [rangos inferiores de la sociedad] o, posteriormente, de *labouring people* [trabajadores], así como su exclusión de una *education* más elevada, constituye para todos los autores de este periodo una necesidad indispensable, no porque determinados segmentos de población fuesen por principio incapaces de aprovechar la educación, sino porque debían realizar determinados trabajos socialmente necesarios sobre los que la *education* habría tenido un efecto desmotivador.

En otros contextos, por ejemplo en el ámbito de la teoría de la economía política, predominan denominaciones funcionales concretas como *trader*, *manufacturer*, *producer* y *consumer*[47]. Otro tanto ocurría en los artículos que tomaban partido en torno a cuestiones actuales y en los que cabría esperar una contraposición entre el *aristocratic ideal* y el *entrepreneurial ideal* [ideal aristocrático e ideal empresarial] (*free trade*, *corn laws*, *Reform act*, *municipal reform*). Aunque en ellos los autores plasmaban sus opciones políticas y se posicionaban inequívocamente, por ejemplo, a favor o en contra del libre comercio, en su argumentación apenas utilizaban el concepto de *middle class*, a pesar de que desde 1830

45. *Penny Cyclopaedia*, vol. 9, 1832, p. 282.

46. *Encyclopaedia Perthensis*, vol. 8, 1816, p. 44.

47. Véase el artículo «Political Economy», en *The Popular Encyclopaedia*, vol. 5, 1862, p. 611.

ya estaba firmemente establecido. Da la impresión de que el alcance social del concepto (£ 10 - *householders*) era demasiado amplio como para exponer adecuadamente conflictos de intereses, por ejemplo, entre grupos agrarios e industriales. Categorías más concretas que aluden a profesiones y a sistemas económicos (*manufacturers*, *capital*, *landed interest*, *monied interest*) resultan más apropiadas para este propósito.

2.3. *Francia*

¿Bourgeois o *citoyen*? *¿Derecho jurídico, denominación estamental o clase?* En Francia el campo léxico equivalente al *Bürger* alemán se estructura a lo largo de todo el periodo analizado en el par terminológico *bourgeois* y *citoyen*. ¿Hasta qué punto ha producido este dualismo una mayor univocidad en la creación de los conceptos? En 1751 la *Encyclopédie* hace explícita de forma sistemática la distinción semántica, ya hecha implícitamente como muy tarde por Richelet en 1680, cada vez más evidente entre ambas palabras, que aún continuarían utilizándose como sinónimos. «Le bourgeois est celui dont la résidence ordinaire est dans une ville; le citoyen est un bourgeois considéré relativement à la société dont il est membre»[48] [El burgués es aquel cuya residencia habitual está en una ciudad; el ciudadano es un burgués relativamente a la sociedad de la cual es miembro].

Bourgeois. En el transcurso del siglo XVIII se afianzan fundamentalmente dos definiciones de *bourgeois*, que se influyen recíprocamente. *Bourgeois* se refiere, por un lado, al habitante de una ciudad que posee determinados privilegios y, por otro, se utiliza para designar en el vocabulario estamental a un miembro del tercer estado en contraposición con la nobleza y el clero[49]. Como denominación estamental, *bourgeois* caracteriza a una persona que no pertenece a la nobleza. Antes de 1783 no se lleva a cabo a nivel léxico su distinción de *peuple* y *paysan*. De hecho, *bourgeois* sigue siendo un sinónimo de *roturier*. Todavía en 1780 *Bürger-* o *Bauernstand* [estamento burgués o estamento campesino] se traducen por *roture*[50].

48. D. Diderot y J. le Rond d'Alembert, *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers...*, vol. 2, París, 1751, p. 370.

49. *Dictionnaire de Trévoux. Dictionnaire universel françois et latin*, vol. 1, París, ²1721, p. 1068: «Bourgeois, se dit aussi pour marquer les gens du tiers État, à la distinction des Gentil-hommes et des ecclésiastiques, qui jouissent de plusieurs privilèges dont le peuple ne jouit pas» [Burgués, dícese también para señalar la gente del tercer estado, a diferencia de los gentilhombres y de los eclesiásticos, quienes gozan de algunos privilegios de los que el pueblo no disfruta].

50. *Nouveau Dictionnaire Allemand-François et François-Allemand à l'usage des deux nations*, vol. 1, Viena, ²1780, p. 177.

A partir de 1680 *bourgeoisie* aparece como un singular colectivo que designa a los ciudadanos/burgueses de una ciudad. A comienzos del siglo XVIII, *bourgeois* se concreta como patrón frente a los oficiales artesanos. En el uso lingüístico corporativo se pueden encontrar puntos de conexión que facilitan el paso a un *language of class* en el sentido de una clase de empresarios opuesta a los trabajadores[51]. La revolución no significó ninguna ruptura en relación con el componente económico del concepto de *bourgeois*. No obstante, supuso un corte en la medida en que *bourgeois* perdió definitivamente su delimitación jurídica estamental. Los lexicógrafos del siglo XIX reconstruyeron *ex post* ese corte dramatizándolo al asumir que en 1789 un significado sustituyó al otro radicalmente.

Hasta 1800 el concepto de *bourgeois* ocupa en la lexicografía francesa un lugar secundario. Conserva las connotaciones estamentales y urbanas que adquirió en el transcurso del siglo XVIII. Conceptos como *peuple*, *tiers état* y *citoyen* se convierten en ese periodo en conceptos clave, en conceptos políticos de lucha y de identificación. *Citoyen* se utiliza con un sentido positivo frente a la denominación de *bourgeois*, hipotecada estamentalmente. «Le titre insignifiant de bourgeois doit tomber comme ceux de noble, de comte, de marquis, &c. devant celui de citoyen, qui rappelle à tous les hommes les droits qu'ils ont également, et qui n'établit entr'eux aucune distinction»[52] [El título insignificante de burgués debe caer, como el de noble, de conde, de marqués, etc., ante el título de ciudadano, el cual recuerda a todos los hombres los derechos que poseen por igual y no establece entre ellos distinción alguna]. *Bourgeoisie* se utiliza cada vez más como sinónimo de *tiers état*, toma en consideración a la persona, pero no en relación a su posición política, sino exclusivamente en relación a su posición social. En este sentido la palabra implica un cierto bienestar. Una característica particular de *bourgeois* es que este término casi siempre aparece vinculado a juicios de valor negativos o positivos. Las controversias en torno al concepto se centran sobre todo en la cuestión de su valoración y menos en la cuestión de qué personas o grupos incluye o excluye.

Aproximadamente a partir de 1800 vuelve a aumentar el interés de los lexicógrafos por *bourgeois*. Se comprueba una tendencia general a la revalorización, a la rehabilitación del concepto, que se hace funcional

51. Este significado se reactualiza especialmente durante la Revolución. «Dans les différent Métiers les Garçons appellent Leur Bourgeois, le Maître chez lequel ils travaillent» [En los diferentes oficios, los mozos llaman burgués al patrón en cuya casa trabajan] (*Dictionnaire de l'Académie Française*, vol. 1, París, 1799, p. 163).

52. P. Gautier, *Dictionnaire de la Constitution et du Gouvernement Français*, París, 1791, p. 50.

para lograr una autoconciencia burguesa concreta[53]. *Bourgeoisie*, cada vez más emancipado de connotaciones estamentales, se refuerza como sinónimo de *classe moyenne*, un intento de definición que simultáneamente resulta problemático, ya que *moyenne* presupone un arriba y abajo.

«Chez les nations où l'aristocratie de la naissance tient le premier rang il y a entre le peuple et la noblesse une classe intermédiaire, composée des négociants, des marchands, des artisans aisés, des propriétaires, des hommes de loi et de finance. C'est cette classe intermédiaire qu'on nomme bourgeoisie»[54] [Entre las naciones donde la aristocracia de cuna tiene el primer rango, existe una clase intermedia entre el pueblo y la nobleza compuesta por negociantes, vendedores, artesanos acomodados, propietarios, hombres de leyes y de finanzas. Esta clase intermedia es la que se llama burguesía].

La adscripción inequívoca de determinados grupos sociales a la *bourgeoisie* sigue siendo la excepción, es sobre todo la posesión de una propiedad la que determina la pertenencia. A partir del análisis del conjunto de pruebas que ofrecen los diccionarios, resulta evidente que durante la revolución *bourgeoisie* comienza a establecerse como denominación de una clase que progresivamente termina por expresar solo una delimitación hacia abajo. El antirrevolucionario *Extrait d'un Dictionnaire inutile* registra ya en 1790 el concepto de *prolétaire*, que enlaza con tradiciones de la Antigüedad, como contraconcepto de *bourgeois*[55]. Por el contrario, en la redacción del artículo «bourgeois» los autores identifican este concepto en el periodo posterior a 1850 con un concepto de sociedad abierta. El concepto de *bourgeois* adquiere importancia como concepto evolutivo cargado de historia y no como un término jurídico fijado unívocamente ni como un concepto de descripción de estratos[56]. Con la historización se hace posible imaginar el papel histórico de la *bourgeoisie* como *émancipateur* e identificarla con la nación[57]. La *bourgeoisie*, según Henri Baudrillart (1853), se divide en distintos grupos separados unos

53. C. Jacques, *Dictionnaire Néologique*, vol. 1, París, 1800, p. 269: «Si la Révolution n'a pas instruit ceux-ci du rôle qu'ils doivent jouer désormais avec leurs anciens Laquais ou leurs anciens Commis, ce sont des imbéciles qui méritent leur sort et qu'il ne faut pas plaindre» [Si la Revolución no ha instruido a estos acerca del cometido que deben desempeñar en adelante en relación con sus antiguos lacayos o empleados, son imbéciles que merecen su suerte y que no deben ser compadecidos].

54. M. Duckett, *Dictionnaire de Conversation à l'usage des Dames et des jeunes Personnes*, vol. 3, París, 1841, p. 62.

55. *Extrait d'un Dictionnaire inutile, composé par une société en commandit, & rédigé par un homme seul*, París, 1790, p. 250.

56. Véase *Encyclopédie des gens du monde. Répertoire universel des sciences, des lettres et des arts*, vol. 6, París, 1836, p. 62.

57. M. Block, *Dictionnaire général de la politique*, vol. 2, París, 1863, p. 253.

de otros por intereses aparentemente opuestos[58]. Sin embargo, mediante la *économie politique* se crea en realidad una comunidad de intereses. Gracias a la identificación de *bourgeoisie* con *nation* es posible atribuir a la *bourgeoisie* un papel dirigente en la sociedad francesa del presente; sin embargo, simultáneamente el concepto se ha temporalizado tanto que llega a implicar su propia disolución[59]. Frente a esta se encuentra la posición influida por el socialismo utópico, para la que la *bourgeoisie* ya ha cumplido su misión histórica y se ha convertido en una minoría social que debe suprimirse[60]. Después de 1848 se observa, por tanto, una tendencia a la historización y nacionalización del concepto. Incluso sus críticos aceptan la importancia histórica única de la *bourgeoisie* francesa como un «caso excepcional» de un Estado dominado por el *bourgeois*[61].

Citoyen. Pierre Rétat ha mostrado cómo *citoyen* se desarrolló desde un concepto complementario de *sujet* hasta un contraconcepto[62]. En este contexto debe aclararse sobre todo la tensión conceptual entre *citoyen* y *bourgeois*. Ya en el siglo XVII, *citoyen* describe como traducción del *civis* latino la relación del individuo con la comunidad[63]. En la *Encyclopédie* esta relación, tal y como la concebían los ilustrados, se explicita así: «C'est celui qui est membre d'une société libre de plusieures familles, qui partage les droits de cette société, & qui jouit de ses franchises»[64] [Es el miembro de una sociedad libre de diversas familias, que comparte los derechos de la misma y disfruta de sus exenciones]. La libertad, la igualdad jurídica y el derecho al voto se vinculan con el concepto de *citoyen*. No obstante, la sociedad no se concibe compuesta realmente por individuos particulares, sino en sentido aristotélico por una unión de paterfamilias. La aceptación, es más, la necesidad de la desigualdad se vincula con esta idea. Evitando conscientemente el *pathos* revolucionario, el artículo estiliza a los *citoyens* como los que propugnan la conservación del sistema. No obstante, en el artículo también se hace un guiño al potencial revolucionario de los *citoyens* al destacar que en caso de

58. M. Goquelin, *Dictionnaire de l'économie politique*, vol. 1, Bruselas, 1853, p. 218. Baudrillart habla de «haute, moyenne et petite bourgeoisie, bourgeois fonctionnaires publics, bourgeois exerçants des professions libres, bourgeois capitalistes, fabricants, commerçants» [alta, mediana y pequeña burguesía, burgueses funcionarios públicos, burgueses en ejercicio de una profesión libre, burgueses capitalistas, fabricantes, comerciantes].

59. Véase M. Block, *Dictionnaire général de la politique*, cit., vol. 2, p. 254.

60. P. Larousse, vol. 2, s.a. [*ca.* 1870], p. 1126.

61. *Ibid.*, p. 1125.

62. P. Rétat, «Citoyen-Sujet, Civisme», en R. Reichhardt y E. Schmitt (eds.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, vol. 9, Múnich, 1988, pp. 69-105.

63. Véase P. Richelet, *Dictionnaire François*, Ginebra, 1680, p. 141.

64. *Encyclopédie*, 1751, vol. 3, p. 409.

conflicto lucharían por la igualdad y libertad de todos[65]. A mediados del siglo XVIII, durante una breve fase *citoyen* se vincula con mayor frecuencia con *commerce* y en este papel se convierte en transformador de los cambios sociales. Ya antes, pero sobre todo durante la revolución, *citoyen* se identifica con los valores políticos de *égalité* y *vertu*. La crítica formulada a esta concepción desde el bando antirrevolucionario advierte de que este concepto, liberado de determinaciones sociales, vinculado a un concepto abierto de *vertu*, corre el riesgo de convertirse en una expresión vacía. La vehemencia de la polémica indica también la posibilidad de que, a partir de ese momento, *citoyen* pudiese ser utilizado como un lema, como un concepto simbólico por quienes creían factible una sociedad basada en el principio de la igualdad[66].

Junto a los derechos también se detallan los deberes del *citoyen*. A partir de 1791 se observa en los distintos bandos políticos la tendencia a utilizar *citoyen* como sinónimo de *Français*. Hasta 1830, *citoyen* va perdiendo importancia para recobrarse brevemente en 1830 y 1848. A pesar de intentos esporádicos en el transcurso del siglo XIX de desterrarlo del uso lingüístico debido a sus connotaciones revolucionarias[67], este concepto termina por afianzarse con el significado de «ciudadano de un Estado», que goza sobre todo de la igualdad de derechos así como del derecho a participar activamente en la organización de la comunidad (derecho al voto), pero que también debe cumplir determinados deberes (impuestos).

2.4. *Reflexiones comparativas*

En Alemania, Inglaterra y Francia se han desarrollado entre 1700 y 1860 a nivel lexicográfico conceptualizaciones claramente distintas, con características nacionales diferenciables, para la descripción de las clases medias tanto desde su seno como desde el exterior. Estas diferencias están en el origen de los problemas de traducción, que ya tenían los coetáneos. La historia de los países muestra que a menudo solo pueden encontrarse equivalentes funcionales de los conceptos para componentes semánticos concretos.

65. *Ibid.*: «Dans les tems des troubles, le citoyen s'attachera au parti qui est pour le système établi, dans les dissolutions de systèmes, il suivra le parti de société, s'il est unanime; & s'il y a division dans la cité, il embrassera celui qui sera pour l'égalité des membres et la liberté de tous» [En tiempos de disturbios, el ciudadano se vinculará al partido que esté por el sistema establecido; durante la disolución de los sistemas, seguirá al partido de la sociedad si este es unánime; y si existe división en la ciudad, abrazará aquel que esté por la igualdad de sus miembros y la libertad de todos].

66. Véase *Extrait*, 1790, p. 47.

67. M. Block, *Dictionnaire général de la politique*, cit., vol. 2, p. 356: «Ce titre, alors encore, est une faveur que briguent les révoltés, qui vont devenir les conquérants et les maîtres» [Entonces, ese título aun es un favor que pretenden los rebeldes que desean convertirse en conquistadores y señores].

En los tres países observamos una sustitución paulatina de las categorías jurídicas estamentales por un mundo conceptual que eleva las relaciones económicas y los objetivos políticos al nivel de puntos de conexión de la creación de grupos. Los distintos conceptos descriptivos que se formaron en cada país cumplieron también una función ideológica de socialización de las clases medias. Estos conceptos clave arrojan luz acerca de cómo los grupos mencionados, a pesar de todas las diferencias internas, intentaron constituirse como una unidad y diferenciarse de otros grupos.

Hasta la segunda mitad del siglo XIX, el concepto alemán de *Bürgertum* no se integró en una perspectiva de estratificación horizontal de la sociedad. Sin embargo, el grupo designado como *Bürgertum*, que no estaba delimitado con precisión ni hacia arriba ni hacia abajo, todavía no se definía primordialmente como un sujeto en los conflictos de clase. En realidad se le veía más en el papel de intermediario de oposiciones. La autoconciencia burguesa se derivaba del orgullo de su propio trabajo y de su influencia moderadora en el conjunto de la sociedad. Después de 1848 el concepto sirvió casi exclusivamente para reclamar el respeto del statu quo. El campo léxico ya no era apto para reivindicar el derecho de los liberales a ocupar una posición política dirigente. Las exigencias políticas de los liberales se formularon en los diccionarios en otros contextos y con otros conceptos.

El concepto inglés de *middle class* sirvió de identificación a un grupo relativamente grande debido a su ampliación a los *£ 10-householders*. Fue determinante para el concepto de *middle class* la acentuación de la permeabilidad de la sociedad y no como en Alemania la intermediación entre arriba y abajo. La pertenencia a la *middle class* se vinculó a determinadas cualidades que en principio estaban al alcance de todos, de modo que el concepto evocó sobre todo la imagen de una sociedad en la que la movilidad social era un hecho. No obstante, junto al concepto de *middle class*, que prevaleció a partir de 1830, siguió existiendo una multiplicidad de expresiones relativas a la escala social.

En Francia, el concepto de *bourgeoisie* se implantó paulatinamente a partir de la revolución como un concepto unívoco de clase. Los grupos de propietarios se diferenciaban con este concepto sobre todo hacia abajo. Sirvió para reivindicar el derecho a dirigir la sociedad o para defender el papel directivo realmente existente.

Desde mediados del siglo XIX en ninguno de los tres países se conformaron los lexicógrafos solo con definiciones normativas. En vez de eso se perfiló una tendencia hacia los conceptos deducidos históricamente y con una carga nacional. Las autointerpretaciones de las clases medias se asemejaron en la medida en que encontraron su auténtica identidad primordialmente en el hecho de ser clases medias *nacionales*.

3. POSICIONAMIENTOS BURGUESES EN LOS DEBATES SOBRE EL DERECHO AL VOTO

3.1. *La emancipación lingüística de la «burguesía»*

Es difícil encontrar otro ámbito en los conflictos políticos en el que las clases medias de los países europeos estuviesen tan a menudo y de forma tan reiterada ante el reto de autoafirmarse como en los debates sobre el derecho al voto, que se desencadenaron desde finales del siglo XVIII[68]. En este contexto, autoafirmación [*Selbstbehauptung*] debe entenderse tanto en sentido figurado como en el literal. Los «burgueses» querían hacer realidad sus reivindicaciones sobre la participación en la política y en el poder y fijarlas en los textos jurídicos. Solo podían tener éxito si se autoafirmaban también lingüísticamente. En la lucha por las parcelas de poder era imprescindible que los representantes de los grupos «burgueses» se redefinieran como un actor social de forma constante oralmente y por escrito y que se diferenciasen de otros grupos. Siempre que había que concretar el estatus del ciudadano activo, siempre que se reclamaba una barrera censitaria, los «burgueses» tenían que designarse a sí mismos y legitimar el trato preferente perseguido mediante criterios delimitadores —por ejemplo, la independencia económica—. Los coetáneos no pudieron evitar definir al «burgués» como persona jurídica, como portador de características sociales y como objeto de la especulación en el ámbito de la filosofía del Estado. Por eso los debates ingleses, franceses y alemanes sobre el derecho al voto constituyen un campo de estudio perfecto para la historia conceptual comparada del campo léxico de «burgués».

Los diagnósticos léxicos se verán completados mediante el análisis de los debates y ampliados desde la perspectiva de la pragmática lingüística. En este contexto nos interesa especialmente la cuestión relativa al alcance y a la variedad de denominaciones para las clases medias. ¿Existieron en los discursos políticos de los países estudiados conceptos que agrupasen a propietarios y a personas ilustradas en una misma fuerza social? ¿O se acentuaron por el contrario las diferencias entre los distintos grupos «burgueses»? ¿Qué otros segmentos de población se integraron

68. Sobre la historia comparada del derecho al voto: D. Sternberger y B. Vogel (eds.), *Die Wahl der Parlamente und anderer Staatsorgane*, vol. 1: *Europa*, Berlín, 1969; J. Kohl, «Zur langfristigen Entwicklung der politischen Partizipation in Westeuropa», en P. Steinbach (ed.), *Probleme politischer Partizipation im Modernisierungsprozeß*, Stuttgart, 1982, pp. 473-503. El aspecto que aquí nos interesa lo trata en perspectiva comparada, con especial atención al desarrollo francés, F. Ponteil, *Les classes bourgeoises et l'avènement de la démocratie 1815-1914*, París, 1968.

mediante conceptos como *middle class*, *classe moyenne*, *Mittelstand*, y cuáles fueron definitivamente excluidos? Los debates sobre el derecho al voto proporcionan información sobre estas cuestiones.

Es necesario responder a estas preguntas, porque solo de esta forma puede saberse de qué hablan en realidad los historiadores cuando reconstruyen la *burguesía*. Dado que en las fuentes textuales únicamente se habla, por una parte, de la pertenencia a una clase por nacimiento, de categorías concretas de propietarios, de profesiones ilustradas, de *intereses* económicos y, por otra, del conjunto de los ciudadanos de un Estado, se plantea la duda de si para las épocas y países afectados es posible hablar de la «burguesía» sin considerarla un tipo ideal[69]. Sea como fuere, en el caso de Alemania era característico hasta los años treinta del siglo XIX que *Bürger* se utilizase bien delimitado estamentalmente o bien con el significado de *Staatsbürger*. Las palabras compuestas y el adjetivo *bürgerlich* también poseían siempre una de las dos connotaciones[70]. La constante tensión en la semántica de *Bürger* entre el antiguo derecho y la reivindicación utópica de la igualdad dejó poco margen para el uso de definiciones precisas y hasta cierto punto constantes de grandes grupos no estamentales. Con limitaciones esto también es aplicable a la Francia prerrevolucionaria[71]. La evolución inglesa representaba en este sentido una excepción, ya que desde el siglo XVII se habían definido diferentes *interests* y *middle orders*, *middling people*, etc., que chocaban con las an-

69. Véase M. R. Lepsius, «Zur Soziologie des Bürgertums und der Bürgerlichkeit», en J. Kocka (ed.), *Bürger und Bürgerlichkeit im 19. Jh.*, Gotinga, 1987, pp. 79-100, aquí p. 80: «Si burguesía quiere ser más que una descripción de las situaciones de las clases medias, debe orientarse a la aprehensión de socializaciones específicas de 'clases medias' en unidades sociales, que pueden ser los portadores de determinados procesos económicos, sociales, culturales y políticos». Al mismo tiempo, debe tenerse en cuenta que el concepto de *Bürgertum* no apareció antes de los años cuarenta del siglo XIX como denominación de una clase social comparable a *bourgeoisie*. Esta función la asumieron hasta entonces *Bürgerstand*, *Mittelstand* y distintas perífrasis. *Bürgertum*, por el contrario, era la denominación, determinada primordialmente en términos jurídicos y políticos, de la *Daseinsform* (Krug, *System der praktischen Philosophie*, 1818) del burgués, en la ciudad o en la *societas civilis*; en este caso, con frecuencia, en la forma *Staatsbürgertum*. Véase la exposición acompañada de testimonios en M. Riedel, «Bürger», cit., pp. 713-716. Además, L. Gall, «... 'Ich wünschte ein Bürger zu sein'. Zum Selbstverständnis des deutschen Bürgertums im 19. Jh.»: *Historische Zeitschrift* (=*HZ*) 245 (1987), pp. 601-623. Sobre este tema en general, especialmente sobre la comparabilidad de los conceptos: J. Kocka, «Bürgertum und bürgerliche Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Europäische Entwicklungen und deutsche Eigenarten», en Íd (ed.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert*, Múnich, 1988, vol. 1, pp. 11-76, aquí espec. pp. 14-26: «Es necesaria, por tanto, una historización consecuente del concepto de burguesía» (p. 26).

70. Cuando *bürgerlich* se correspondía con el sustantivo *Bürgerstand*, acentuaba la oposición con otros estamentos: nobleza, clero. Cuando la relación era con *Bürgertum*, con *bürgerlich* se designaba la cualidad jurídica y política del burgués en la ciudad o en el Estado.

71. Sobre la semántica de los conceptos de descripción social en Francia en la víspera de la revolución, véase R. Robin, *La Société Française en 1789*, Semur-en-Auxois/París, 1970.

tiguas disposiciones legales relativas al derecho al voto[72]. Sin embargo, la segmentación en grupos delimitados profesional y jurídicamente también fue en Inglaterra el modo predominante de descripción social, de forma que antes de finales del siglo XVIII los puntos de conexión semánticos para la reconstrucción de una «burguesía» unificada no eran suficientes.

Solo cuando los contemporáneos «burgueses» de distintos orígenes empezaron a agruparse de forma consecuente en unidades más grandes mediante conceptos que abarcaban diferentes estamentos e intereses, sin por ello querer identificarse automáticamente con una «sociedad de ciudadanos/burgueses sin clases»[73], comenzó una nueva fase cualitativa. Solo una vez alcanzado ese estadio del lenguaje coetáneo parece tener sentido hablar de la existencia de una «burguesía» en las distintas naciones consideradas individualmente en el sentido de un actor consciente de sí mismo. Era necesario que al descubrimiento de sí misma de la «burguesía» le precediese una liberación lingüística de las limitaciones jurídicas estamentales, de la diferenciación profesional y de las pretensiones utópicas excesivas. La creación de conceptos no solo indicaba la creación de una clase, de hecho era una precondición fundamental para su creación. Esta fase de formación terminó en Inglaterra, Francia y en los Estados alemanes entre 1830-1832 y 1850 sucesivamente y con distinta intensidad. El conflicto en torno al derecho al voto llevó a la integración de las clases medias de un modo que varía según los casos.

En principio los conceptos que se utilizaron en las distintas lenguas para designar a los «ciudadanos» con derecho al voto y a las clases medias pueden encontrarse tanto en los diccionarios y en los textos de la

72. Un esbozo del concepto de *interest* en la teoría política y económica británica en A. O. Hirschman, *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Fráncfort d.M., 1980, espec. pp. 40-51 y 57-61. Sin embargo, Hirschman deja en un segundo plano el significado habitual desde el siglo XVII de *interest* como un grupo definido en términos económicos o religiosos que quiere hacerse valer políticamente en favor del contenido semántico individual del concepto. Sobre las categorías de grupos en el siglo XVIII en general, con numerosas citas: P. J. Clorfield, «Class by Name and Number in Eighteenth Century Britain»: *History* 72 (1987), pp. 38-61; S. Wallech, «'Class versus Rank': The Transformation of Eighteenth-Century English Social Terms and Theories of Production»: *Journal of the History of Ideas* 47 (1986), pp. 409-431. Denominaciones como *middle sort of people*, *middling rank*, *middling people*, etc., abarcaban, hasta comienzos del siglo XIX, en la mayoría de los casos grupos urbanos o rurales con propiedades. William Beckford definió en 1716: «the middling people of England, the manufacturer, the yeoman, the merchant, the country gentleman», citado en L. Sutherland, «The City of London in Eighteenth Century Politics», en R. Pares y J. P. Taylor (comps.), *Essays Presented to Sir Lewis Namier*, Londres, 1956, pp. 49-74, aquí p. 66. Véase también D. Nicholls, «The English Middle Class and the Ideological Significance of Radicalism, 1760-1886»: *Journal of British Studies* (= *JBS*) 24 (1985), pp. 415-433, aquí espec. pp. 422 s.

73. L. Gall, «Liberalismus und 'bürgerliche Gesellschaft'. Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland»: *HZ* 220 (1975), pp. 324-356.

publicística como en los debates sobre el derecho al voto. Sin embargo, al ser un género dialógico, los debates ofrecen la ventaja de mostrar las descripciones propias y ajenas en cierto modo en su valor de uso práctico. El discurso y la réplica permitían (y lo permiten actualmente) a los implicados comprender directamente cómo argumentar con éxito. La asignación polémica de significados se desenmascaraba como tal por lo general inmediatamente, mientras que las formulaciones aceptadas como evidentes se caracterizaban por el hecho de que nadie las contradecía.

Las distintas definiciones de ciudadano/burgués conservaron un cierto significado pragmático incluso en el caso de producirse una solución violenta del conflicto. En general, las victorias militares en las barricadas, los golpes de Estado y las imposiciones violentas garantizaban el poder solo de forma breve. Precisamente en el caso de los grupos «burgueses» que no podían apoyarse en el poderoso aparato estatal, se observa que debían aprovechar tan rápido como fuese posible los contextos de debate favorables logrados por vía revolucionaria para fijar derechos civiles y leyes electorales y hacerlos sancionar por las partes interesadas. Para ello era necesaria, por un lado, una terminología jurídica que describiese el estatus de ciudadano del modo más inequívoco posible. No obstante, la precisión no debía llegar tan lejos como para que la exclusión de amplios grupos de población se expresase de un modo demasiado evidente y agresivo. Ya que, por otro lado, se necesitaba, especialmente cuando los debates tenían lugar en asambleas deliberativas con un importante carácter público, un vocabulario capaz de crear alianzas más allá de los estrechos límites de los estamentos profesionales o de los condicionados por intereses concretos. No debía acentuarse hacia el exterior el hecho de que los privilegios políticos realmente acordados se iban a limitar a una clase reducida.

Es decir, los partidarios de las reformas electorales a favor de las «clases medias» se encontraban en una difícil cuerda floja retórica. Es evidente que tanto los partidarios franceses de la monarquía constitucional, especialmente los orleanistas, como los *whigs* ingleses, es decir, los liberales, se enfrentaron a este desafío con más éxito que los políticos burgueses alemanes en los parlamentos de los diferentes Estados durante el *Vormärz* y en la *Paulskirche*. No obstante, antes de explicar su fracaso político en esta fase aludiendo al «*Sonderweg* [vía especial] alemán», parece razonable incluir en la comparación las distintas condiciones generales y reglas lingüísticas bajo los que los partidarios de los grupos «burgueses» debían actuar.

3.2. *Estrategias legitimadoras de las clases medias burguesas (1780-1850)*

Inglaterra. La tradición parlamentaria ininterrumpida y el orgullo que despertaba la constitución hicieron que importantes partes del sistema

electoral se considerasen durante mucho indiscutibles. A los ámbitos sacrosantos, cuya discusión especulativa no tuvo consecuencias prácticas hasta la década de los sesenta del siglo XIX, ya que su modificación se consideraba «antiinglesa» y, por tanto, *eo ipso* irrealizable, pertenecían la existencia de la *House of Lords*, la división en *counties* y *boroughs*, el sistema mayoritario simple y la votación directa, oral[74].

Estas premisas, apoyadas adicionalmente en la presunción legal en favor de las instituciones existentes[75], limitaban considerablemente el alcance de los posibles experimentos reformistas. Para los defensores «burgueses» de las demandas de participación esta situación tenía ventajas, pero también inconvenientes. En comparación con la situación en el continente era una ventaja que la posición de la nobleza en el gobierno del Estado estuviese determinada de forma definitiva y que con la *House of Commons* ya estuviese constituido un órgano con amplias competencias, cuyo papel como representante de la *commonalty*, es decir, del *people*, estaba fuera de discusión. Por el contrario, las dificultades surgían del hecho de que los *Commons*, de acuerdo con la tradición jurídica, representaban corporaciones y no individuos. La idea de que las personas individuales pudiesen poseer por naturaleza el derecho al voto o que pudiesen obtenerlo por méritos era difícilmente conciliable con la tradición.

El concepto de *franchise* sugiere otra interpretación. Según este concepto, enviar representantes a Westminster era un privilegio otorgado a *counties*, *cities*, *boroughs* y *universities* porque representaban sectores económicos importantes, funciones centrales y, especialmente, porque eran la fuerza financiera de la nación. Para los defensores de la constitución parlamentaria existente era secundario si el número

74. Sobre la historia de los movimientos reformistas hasta 1832: J. Cannon, *Parliamentary Reform, 1640-1832*, Cambridge, 1973. Sobre la larga lucha por el voto secreto: B. L. Kinzer, *The Ballot Question in Nineteenth-Century English Politics*, Nueva York, 1982. La reacción del vizconde Cranborne, el posterior primer ministro lord Salisbury, a la propuesta de John Stuart Mill de introducir un sistema electoral por listas nacional es típica de la impaciencia con la que todavía en 1867 se criticaban por «antiinglesas» las propuestas de reforma: «They all instinctively felt that it was a scheme that had no chance of success. It was not of our atmosphere – it was not in accordance with our habits; it did not belong to us» [Todos pensaban instintivamente que se trataba de una idea que no tenía posibilidad de éxito. No correspondía a nuestro ambiente, no era acorde a nuestros hábitos; no nos pertenecía]. Cranborne, 30 de mayo de 1867, Hansard, 3.ª serie, vol. 187, col. 1357.

75. Véase W. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, 4 vols., Londres, 1783, vol. 1, p. 70: «The doctrine of the law then is this: that precedents and rules must be followed, unless flatly absurd or unjust: for though their reason be not obvious at first view, yet we owe such a deference to former times, as not to suppose that they acted wholly without consideration» [Así pues, la doctrina de la ley es la siguiente: que precedentes y normas tienen que ser obedecidos, excepto si son rotundamente absurdos o injustos: pues aun cuando sus razones no sean obvias a primera vista, debemos tal deferencia a los tiempos pasados, como para no suponer que ellos actuaran sin ninguna consideración].

de escaños era proporcional al tamaño de la población de las *constituencies*. No era necesario que el mero número de habitantes de las regiones tuviese que reflejarse en la composición del parlamento. Mientras las fuerzas sociales relevantes (*interests*) llegasen al parlamento en función de su peso, parecían tolerables incluso las desigualdades regionales extremas[76].

El discurso sobre el equilibrio de los *interests* era excepcionalmente adecuado para inmunizar el sistema electoral a los ataques. Por un lado, permitía reaccionar de forma flexible a los cambios sociales, ya que nuevos *interests*, por ejemplo, el *manufacturing interest*, podían integrarse sin demasiados problemas en la teoría. Por otro lado, centraba su atención en el resultado de las elecciones y en la gobernabilidad del país en lugar de en la cuestión acerca de quién podía elegir. Bastaba con que de algún modo, y lo era mediante la vía indirecta de los *rotten boroughs*, fuese escuchado en el parlamento el interés de los industriales. En ese caso el sistema estaba justificado en términos funcionales. Robert Jenkinson, que posteriormente sería el primer ministro lord Liverpool, expresó con claridad este hecho en 1793: «The end was, a House of Commons that was to produce certain effects. The means of obtaining that House were the electors. We ought not then to begin first, by considering who ought to be electors, and then who ought to be elected, and then constitute such persons electors as would be likely to produce the best elected»[77] [El fin era una Cámara de los Comunes que tenía que producir ciertos efectos. El medio para obtener esa Cámara eran los electores. Así pues, no debemos empezar considerando quiénes deben ser electores y luego

76. Los movimientos reformistas en el siglo XVIII comenzaron como protestas contra la discriminación en el reparto de escaños. Yorkshire y Londres eran dos centros neurálgicos. En Londres, pronto lideraron el movimiento los grupos de artesanos y de pequeños comerciantes, que no veían representados sus intereses de forma adecuada. Véase, por ejemplo, el panfleto «The Representative of London and Westminster in Parliament, examined and considered;... by which it appears that Middlesex is found to be represented but one Tenth Part of its due Proportion;..., By a Gentleman, 1702», en *Somer's Tracts*, vol. 12, Londres, ²1814, pp. 399-416.

77. Jenkinson, 6 de mayo de 1793, *Parliamentary History*, vol. 30, cols. 810 s. Los pasajes que siguen a continuación son un clásico ejemplo de la doctrina del *interest*. Jenkinson reprodujo casi literalmente la doctrina del manual sobre la constitución británica más influyente junto al de los *Commentaries* de Blackstone: W. Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785), reimpr. Nueva York, 1978, pp. 463-496, aquí pp. 487 s. En Cambridge, el examen sobre la constitución británica se basó en el texto de Paley hasta la segunda mitad del siglo XIX. Véase S. Collini *et al.*, *That Noble Science of Politics. A Study in Nineteenth-Century Intellectual History*, Cambridge, 1983, p. 344; I. R. Christie, *Stress and Stability in Late Eighteenth-Century Britain*, Oxford, 1984, pp. 159-164. Sobre la concepción conservadora de la representación entre 1770 y 1830 en conjunto: A. Wirsching, *Parlament und Volkes Stimme. Unterhaus und Öffentlichkeit im England des 19. Jahrhunderts*, Gotinga, 1990, pp. 42-49.

quién debe ser elegido, sino que debemos empezar por considerar quién debe ser elegido y constituir entonces en electores a personas tales que puedan producir el mejor elegido].

Los *tories*, por tanto, no solo se apoyaban en el carácter inmodificable de las antiguas *franchises*, el equivalente a los privilegios estamentales del continente. Además utilizaban ya en el siglo XVIII argumentos utilitaristas. Las demandas de participación de los grupos sociales eran sopesadas desde la perspectiva de si tenerlas en cuenta sería beneficioso para el gobierno de la comunidad.

Durante mucho tiempo los partidarios radicales y *whigs* de la reforma electoral no encontraron ninguna respuesta satisfactoria a este desafío. Los intentos de reinterpretar las antiguas denominaciones jurídicas de los poseedores de *franchise* en el sentido del derecho al voto de todos los *Englishmen* nacidos libres abarcan desde los *levellers* a los cartistas[78]. En principio, los términos *freeholder*, *freeman*, *citizen*, *commonalty* y *people* eran perfectamente válidos para esa clase de interpretaciones, dado que poseían connotaciones democratizables. Sin embargo, en el parlamento no era la sensibilidad lingüística de los reformistas la que decidía, sino la interpretación histórico-jurídica de los casos precedentes sobre el significado de esos conceptos, y de ella no se podía derivar en ningún caso que alguna vez todos los hombres ingleses hubiesen poseído el derecho al voto. Cuanto más progresaba la investigación histórica, más desacertadas parecían las afirmaciones en este sentido. Eso explica la vehemencia con la que Thomas Paine rechazaba cualquier referencia a la supuesta *constitution* británica en la fundamentación de las demandas de derecho al voto y en la definición de los conceptos necesarios para ello. En Paine y en algunos de los panfletos y peticiones inspirados por él se encuentran también los únicos planteamientos consecuentes para definir el concepto de *citizen* en el sentido del *citoyen* de los revolucionarios franceses, es decir,

78. Característico de las reivindicaciones del derecho al voto de los radicales británicos de finales del siglo XVIII es, por ejemplo: «Declaration of those Rights of the commonalty of Great Britain without which they cannot be free (1782), printed and distributed free by the Society for Constitutional Information», en H. T. Dickinson (ed.), *Politics and Literature in the Eighteenth Century*, Londres, 1974, p. 167; *A Letter from His Grace the Duke of Richmond to Lieutenant Colonel Sharman* (1783), with notes, by a Member of the Society for Constitutional Information, Londres, 1792. Sobre la estructura social y la forma de expresarse de las sociedades radicales: G. Lottes, *Politische Aufklärung und plebejisches Publikum*, Múnich, 1979; I. Hampsher-Monk, «Civic Humanism and Parliamentary Reform: The Case of the Society of the Friends of the People»: *JBS* 18 (1979), pp. 70-89; E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth, 1984, aquí espec. pp. 90-96. Sobre las dificultades de los cartistas para desprenderse de los *topoi* radicales: G. Stedman Jones, «Rethinking Chartism», en *Languages of Class. Studies in English Working Class History*, Cambridge, 1983, pp. 90-178.

desde el derecho natural[79]. Sin embargo, el intento de politización del concepto inglés de ciudadano solo fue un episodio de los años noventa del siglo XVIII. Fracasó debido a dos factores: por las barreras lingüísticas que el parlamento levantó frente a todas las formulaciones que recordasen, aunque fuese de lejos, a los *french principles*[80]; y por las dificultades de los radicales británicos de deshacerse de la manera de hablar que les era habitual. El fracaso de los radicales en reformular los conceptos facilitó la posterior lucha por el derecho al voto de las clases medias británicas. Les favoreció el hecho de que no existiese ninguna conceptualización consistente comparable al *citoyen* francés, que hubiese obligado a legitimar la exclusión de determinados grupos de población.

Estas son las premisas bajo las que los *whigs* de Fox, en primer lugar el posterior primer ministro lord Grey, lucharon desde 1792 por una amplia reforma parlamentaria. Su objetivo era la redistribución de los escaños a las regiones infrarrepresentadas del país, especialmente del norte industrializado, y la extensión lineal del derecho al voto a los *householders* cualificados. La *Reform Act* de 1832 supuso la realización de este programa. No es casualidad que los *whigs* pensasen en el concepto de *middle classes* para fundamentar sus demandas[81]. El motivo era que esta denominación cumplía varias funciones retóricas simultáneamente. Su mayor ventaja era que cortaba transversalmente las categorías de *interest* habituales. Permitió la agrupación de las capas medias de la población con independencia de sus profesiones y fuentes de ingresos. Propietarios de minas y *copyholders* bien situados, banqueros de la *City* y propietarios de comercios en las provincias, industriales textiles y pequeños maestros artesanos: con ese concepto se definía como una unidad a todos esos grupos del campo y de la ciudad hasta entonces separados, cuya característica principal consistía precisamente en que no estaban representados adecuadamente en la *House of Commons*, a pesar

79. Th. Paine, *Rights of Man* (1791/1792), ed. de H. Collins, Hardmondsworth, 1969, pp. 165, 213, 243. Paine inspira, por ejemplo, la Sheffield Petition for a Reform in Parliament, que fue rechazada el 2 de mayo de 1793 por la *House of Commons* debido a un «indecent and disrespectful language» [lenguaje indecente e irrespetuoso]: *Parliamentary History*, vol. 30, cols. 775-786.

80. Sobre este aspecto, véase O. Smith, *The Politics of Language, 1791-1819*, Oxford, 1984, aquí espec. pp. 29 ss.

81. Un caso temprano en el que el derecho universal al voto fue rechazado y se propuso un derecho al voto de las *middle classes*, «those disinterested and independent Men» [esos hombres desinteresados e independientes], en *Wyvill Papers*, 6 vols., York, 1794-1806, vol. 2, 1794, p. 628. Bajo *middle classes* se agrupaba en este caso a los «decent householders, and persons of landed property in the counties» [propietarios decentes, y personas con bienes raíces en los condados], *ibid.*, p. 617. Véase también A. Cobban (ed.), *The Debate on the French Revolution*, Londres, ²1960, p. 139.

de ser innegable su poder financiero, inteligencia, respetabilidad, etc. La fuerza política del concepto inicial de *middle class* residía precisamente en su imprecisión sociológica. Una vez introducido el concepto de *middle class* en el discurso político del país, la estrategia defensiva de los *tories* construida en torno a los *interests* apenas era sostenible. ¿Acaso podía cumplir con su función una representación nacional en la que no tenía cabida la clase social más importante, la *middle class*? Así reza el lugar común que utilizaron con éxito los *whigs* en los debates de 1831-1832[82]. Posteriormente una segunda función del concepto de *middle class* adquirió importancia. Una vez conseguido el reconocimiento de que las *middle classes* consideradas en conjunto estaban cualificadas para la política y que por eso se merecían el derecho a una representación adecuada, era complicado justificar por qué les correspondían solo algunos distritos electorales. En cierto modo se introdujo así por la puerta de atrás el principio de la representación individual en el derecho electoral británico, aunque en principio solo para los *boroughs*. El censo uniforme de las 10 £ fue su expresión visible. El beneficio para la comunidad como criterio para la concesión de derechos políticos retrocedió ante los atributos positivos de cualificación, en principio al alcance de todos.

Después de 1832 el umbral censitario se convirtió en sí mismo en el rasgo definitorio determinante de las *middle classes*, sobre todo como delimitación frente a las *working classes*, que seguían sin estar representadas. Solo en ese momento el significado se circunscribió definitivamente a los segmentos comerciales, artesanales e industriales de las ciudades[83].

Francia. Aunque la investigación sociohistórica acentúe con buenas razones la continuidad de la forma de vida entre la llamada *bourgeoisie d'ancien régime* y la sociedad de notables posrrevolucionaria[84], es un hecho que la Revolución implicó cambios drásticos en el vocabulario político y social en general y en la autoafirmación político-lingüística de las clases medias en particular, que es lo que aquí nos interesa[85]. En relación con la problemática del derecho al voto hay dos hechos en los

82. Por ejemplo: Althorp, 1 de marzo de 1831, Hansard, 3.ª serie, vol. 2, cols. 1141 ss.; Palmerston, 3 de marzo de 1831, *ibid.*, col. 1327; Brougham, 7 de octubre de 1831, *ibid.*, vol. 8, col. 251.

83. A. Briggs, *The Language of Class in Early Nineteenth-Century England*, en Íd. y G Saville (eds.), *Essays in Labour History*, Londres, 1960, pp. 43-73, en mi opinión, data demasiado pronto la restricción a las clases burguesas económicas. Las escasas observaciones histórico-conceptuales de E. J. Hobsbawm para la temprana fase previa a 1830 son con razón precavidas; véase «Die englische middle class 1780-1920», en J. Kocka (ed.), *Bürgertum im 19. Jahrhundert*, cit., vol. 1, pp. 79-106, aquí pp. 80 s.

84. Véase W. Mager, «Von der Noblesse zur Notabilité», en H.-U. Wehler (ed.), *Europäischer Adel 1750-1950*, Gotinga, 1990, pp. 260-285.

85. Sobre esto, véanse la reflexiones fundamentales de R. Reichardt y B. Schlieben-Lange, «Die Französiche Revolution als Revolution der Kommunikation und der Sprache»,

primeros años de la Revolución con efectos especialmente importantes: la brusca supresión de todos los elementos corporativos estamentales en el cuerpo representativo y la connotación irreversible de los conceptos de *citoyen* y *français*, así como de *peuple* y *nation*, con la idea de participación activa en la soberanía.

La supresión definitiva de las distintas clases de municipalidades y de los cuerpos electorales estamentales provocó la desaparición de los puntos de referencia jurídicos hasta entonces estables que servían para definir a los grandes grupos sociales. La terminología estamental perdió en parte su capacidad de distinción social: a partir de ese momento el *tiers état* fue idéntico políticamente a *nation*, perdiendo así la función pragmática que había desarrollado en el conflicto entre estamentos de 1788-1789. Por eso no sirvió como concepto de identificación de las clases medias en los enfrentamientos por el poder que estaban a punto de comenzar, por ejemplo, por el derecho al voto, porque conservó ese significado general. En parte los antiguos conceptos estamentales adquirieron también una función de distinción social: *bourgeois* y *bourgeoisie* se desligaron después de 1789 definitivamente del limitado contexto de las definiciones jurídicas urbanas para, en adelante, ser definidos exclusivamente en términos económicos y culturales. *Bourgeoisie* fue apropiado, por tanto, para caracterizar y delimitar a todos aquellos que no eran prominentes ni manual ni intelectual ni políticamente. Las connotaciones existentes desde hacía mucho tiempo, que se habían transmitido sobre todo a través del adjetivo *bourgeois*, relativas a la comodidad satisfecha, a la actividad ahorradora, etc.[86], hicieron que el concepto siguiese siendo «apolítico» mientras los fundamentos del sistema social, sobre todo la propiedad, no parecieron estar amenazados en su esencia. Las personas que ocuparon posiciones directivas en las nuevas *municipalités* y en todo el país se designaron la mayoría de las veces con la palabra *notables*[87]. Una denominación que ya había sido utilizada en el *Ancien régime* en oposición a *bourgeois* debido a que abarcaba los distintos es-

en J. Guilhaumou, *Sprache und Politik in der Französischen Revolution*, Fráncfort d.M., 1989, pp. 9-19, donde se proporcionan más referencias bibliográficas.

86. Véase, sobre los cambiantes contenidos semánticos de *bourgeois*, A. Daumard, *Les bourgeois et la bourgeoisie en France depuis 1815*, París, 1987, pp. 30-40.

87. Véase «Décret de l'Assemblée nationale, concernant la constitution des municipalités [del 14 de diciembre de 1789]»: *Archives Parlementaires* (= *AP*), 10, p. 565: «Art. 30. Les citoyens actifs de chaque communauté nommeront, par un seul scrutin de liste et à la pluralité des suffrages, un nombre de notables double de celui des membres du corps municipal. Art. 31. Ces notables formeront, avec les membres du corps municipal, le conseil général de la commune» [Art. 30: Los ciudadanos activos de cada comunidad nombrarán, para un solo escrutinio de lista y con pluralidad de sufragios, un número de notables doble al de los miembros del cuerpo municipal. Art. 31: Estos notables formarán, junto a los miembros del cuerpo municipal, el Consejo General de la comuna].

tamentos[88]. La posibilidad de conciliarla con el principio de la igualdad «de los ciudadanos» y el hecho de que su significado subrayase el carácter honorífico del ejercicio de la autoridad política permitió conservarla posteriormente.

En la perspectiva internacional comparada debe tenerse en cuenta, en primer lugar, que las categorías corporativas estamentales carecieron desde el principio de importancia en los debates franceses sobre el derecho al voto. Aquello por lo que lucharon denodadamente los liberales ingleses y alemanes en el siglo XIX, la representación de individuos y una distribución regional equilibrada de los escaños exclusivamente según la población y los impuestos pagados, era en Francia desde 1789 un principio evidente. Ya las disposiciones sobre la normativa electoral para los Estados generales de 1789 sancionaron en numerosos aspectos la representación personal, de forma especialmente notable el *doublement du tiers* fijado por Necker[89]. Los representantes de la monarquía absoluta llegaron así a la conclusión lógica de la politización en el siglo XVIII de los conceptos de *citoyen* y *nation*, politización a la que ellos mismos, bien como ilustrados, bien por motivos puramente fiscales, contribuyeron. Calonne justificó, por ejemplo, su pretensión de un impuesto único para todos los propietarios de terrenos afirmando que quienes no contribuyesen a las cargas del Estado no podían reclamar la protección como súbditos ni el título honorífico de *citoyen*[90].

No describiré en este artículo cómo el concepto de *citoyen* se vinculó con la participación política activa en la soberanía desde la publicística prerrevolucionaria hasta la Declaración de los Derechos del Hombre

88. Véase, por ejemplo, la reivindicación de los *artisans* en el *Cahier de Pont-l'Abbé*: «Que désormais il soit pris pour former les douze délibérants de la communauté de Pont l'Abbé, savoir quatre d'entre les plus notables artisans et quatre d'entre les plus notables d'entre les laboureurs; que ces hommes forment le corps politique de Pont-l'Abbé [...] Car la chose est indigne et injuste de priver d'honnêtes citoyens des charges municipales de leur paroisse, comme l'ont fait les bourgeois de Pont-l'Abbé» [Que en adelante sean tomados para formar los doce deliberantes de la comunidad de Pont-l'Abbé, a saber, cuatro de entre los más notables artesanos y cuatro de entre los más notables labradores; que estos hombres constituyan el cuerpo político de Pont- l'Abbé [...] Pues es indigno e injusto privar a ciudadanos honestos de los cargos municipales en su parroquia, como lo han hecho los burgueses de Pont-l'Abbé]; citado en R. Remond, *La vie politique en France depuis 1789*, vol. 1, París, 1965, p. 116.

89. Véase F. Furet, «The Monarchy and the Procedures for the Elections of 1789»: *Journal of Modern History* 60 (1988), pp. 58-74; R. Halévi, «The Monarchy and the Elections of 1789»: *ibid*, pp. 75-97.

90. Calonne, 23 de febrero de 1787, Discurso ante la Asamblea de notables: *AP* 1, p. 204: «qu'enfin le droit de n'être pas sujet aux charges publiques serait le droit de n'être pas protégé par l'autorité publique, le droit de ne pas lui être soumis, de n'être pas citoyen» [en una palabra, que el derecho a no estar sujeto a cargos públicos sea el derecho a no estar protegido por la autoridad pública, el derecho a no someterse a ella, o sea, de no ser ciudadano].

y del Ciudadano[91]. Lo importante aquí es que con el concepto de *citoyen* se exigió a la Revolución un derecho que, desde el principio, obligó a legitimar todos los intentos de las clases poseedoras de excluir a otros grupos del derecho al voto. Cuando se decía: «La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont droit de concourir personellement, ou par leur représentants à sa formation»[92] [La ley es la expresión de la voluntad general. *Todos los ciudadanos tienen derecho* a concurrir personalmente, o por sus representantes, a su formación], o aún más claramente: «Le peuple souverain est l'universalité des citoyens français»[93] [El pueblo soberano es la universalidad de los ciudadanos franceses], quedaba claro que la carga de la prueba era desfavorable a quienes querían privar a otros de los derechos políticos. Por tanto, el tema dominante desde 1789 en los debates franceses sobre el derecho al voto era claramente la cuestión relativa a *quién* podía votar o ser elegido y no, por el contrario, a cómo debían formarse los parlamentos para funcionar de forma óptima y hacer justicia adecuadamente a todos los «intereses» de la sociedad.

Frente a este desafío existían varias respuestas posibles. La primera consistía en separar el acto de votar y la elegibilidad de la definición del estatus de *citoyen* y en vincularlos a determinadas condiciones suplementarias, tal y como se hizo en la ley electoral de diciembre de 1789 y en el texto constitucional de 1791. En este último se diferenció entre *citoyen passif* y *citoyen actif*[94]. No obstante, esta creación conceptual se convirtió progresivamente en el blanco de las críticas en la publicística y en la *Constituante* y la *Législative*, terminando, por tanto, en un fracaso político-lingüístico[95]. En las constituciones y leyes electorales posteriores a 1792 ya no apareció más esa distinción, el censo no debía nombrarse

91. Véase *supra*, así como los escasos desarrollos en P. Rétat, «Citoyen-Sujet, Civisme», cit., pp. 83-98.

92. «Déclaration des droits de l'homme et du Citoyen du 26 août 1789, art. 6», en J. Godechot (ed.), *Les Constitutions de la France depuis 1789*, París, 1979, p. 34.

93. «La Constitution de 1793, art. 7», en J. Godechot (ed.), *Les Constitutions de la France depuis 1789*, cit., p. 83.

94. Véase H. Kläy, *Zensuswahlrecht und Gleichheitsprinzip*, Aarau, 1956.

95. Por ejemplo, Robespierre, 25 de enero de 1790: *AP* 11, pp. 318-325: «les monstrueuses différences qu'établissent entre eux les décrets qui rendent un citoyen actif ou passif, moitié actif ou moitié passif, suivant les divers degrés de fortune» [las diferencias monstruosas que establecen entre los ciudadanos los decretos que hacen a uno activo o pasivo, mitad activo o mitad pasivo, según los distintos grados de fortuna]. Sobre esto, véase la interpretación en J. Guilhaumou, *Sprache und Politik in der Französischen Revolution*, cit., pp. 84-87; B.-J.-B. Buchez y P. C. Roux, *Histoire Parlementaire de la Révolution Française*, vol. 6, París, 1834, pp. 336 s. (documentos de Marat y Loustalot, julio de 1790); Robespierre, 27 de abril de 1791: *AP* 25, p. 370. En el «Décret sur le mode de la convocation de la Convention nationale de 11.8.1792»: *AP* 48, p. 29, se dice en el art. 2: «La distinction des Français en citoyens actifs et non actifs sera supprimé; et, pour y être admis, il suffira

a la vez que *citoyen*. En segundo lugar, era posible idear un mecanismo de elección indirecta y fijar cualificaciones suplementarias basadas en los ingresos para los electores del segundo nivel y siguientes. Hasta 1848 se encuentran en todas las constituciones, con excepción de la de 1793, las disposiciones correspondientes[96]. Su defensa argumentativa era más fácil porque el estatus del *électeur*, es decir, de los miembros del alto *Collège electoral*, podía ser definido como un cargo público que —como el de los diputados— exigía determinadas cualidades. La impotencia política real de los votantes iniciales se ocultaba detrás de disposiciones procedimentales y de un vocabulario técnico. El poder real de los propietarios no necesitaba mostrarse de una forma explícitamente agresiva, lo que no le restaba efectividad. Una tercera vía consistía en vincular el estatus mismo de *citoyen* francés a determinadas características capacitadoras (sexo, edad, vivienda fija, capacidad de sustentarse, pago de impuestos, capacidad para leer y escribir). De este modo, aunque se aceptaba que el concepto de *citoyen* implicaba la participación política, de hecho se lograba la exclusión de amplios grupos de personas del derecho activo al voto. Incluso los jacobinos quisieron conservar esa posible limitación mínima, que posteriormente se desarrollaría en la constitución del Directorio de 1793[97]. Esta construcción exigía en todo caso habilidad en la redacción de las declaraciones de derechos fundamentales, ya que las libertades y la igualdad ante la ley que se promulgaban en ellos debían aplicarse a todos los miembros del pueblo francés. Los conceptos *français* y *peuple*, y a veces también el sencillo *tous*, cumplían con esa función.

A medida que la Revolución se distanció en el tiempo, desapareció la necesidad de ocultar lingüísticamente la exclusión fáctica de la mayoría de la población mediante los tres métodos descritos. Hasta 1830 el concepto de *citoyen* no representó ningún desafío serio, muchas veces resultaba incluso ridículo[98]. En los años noventa del siglo XVIII los notables privilegiados fueron designados como colectivo sobre todo por los críticos jacobinos y *sansculottes*, es decir, desde fuera —se utilizaron denominaciones peyorativas como *riches*, *aristocrates*, y con menor frecuencia expresiones en comparación neutrales como *propriétaires*[99]—,

d'être Français, âgé de 21 ans, domicilié depuis un an, vivant de son revenu ou du produit de son travail, et n'étant pas en état de domesticité».

96. Para una panorámica del sistema electoral francés véase P. Campbell, *French Electoral Systems and Elections since 1789*, Hamden (Conn.), ²1965.

97. Véanse las disposiciones correspondientes en J. Godechot (ed.), *Les Constitutions de la France depuis 1789*, cit., pp. 83 s., 104 s.

98. Véase P. Rétat, «Citoyen-Sujet, Civisme», cit., pp. 102 s.

99. Véase, por ejemplo, Defermon, 22 de octubre de 1789: *AP* 9, p. 479: «La société ne doit pas être soumise aux propriétaires, ou bien on donnerait naissance à l'aristocratie des riches qui sont moins nombreux que les pauvres» [La sociedad no debe someterse a los propietarios, si no se daría nacimiento a la aristocracia de los ricos, que son menos numerosos

después de 1815 pudieron, por el contrario, defender sus pretensiones de gobernar de forma más abierta. No obstante, los propietarios no se articularon lingüísticamente como una unidad, de ello se ocuparon los sucesivos reglamentos censitarios cada vez más severos de la época de la Restauración. Supusieron una división —en conexión con reglamentos electorales de carácter técnico— en la sociedad de notables al beneficiar claramente a las *classes supérieures* o *chefs de la propriété*, que designaron como sus portavoces, la nobleza legítima, propietaria de tierras[100]. El «rey propiedad» gobernaba[101]. La lucha común contra estas restricciones creó las premisas para que las autodenominaciones de los grupos industriales e intelectuales —en sentido amplio— de las ciudades perfilasen su contorno e incrementasen su capacidad de integración. Para este cometido era más adecuada la denominación *classe moyenne* que *bourgeoisie*[102].

Durante un breve momento los frentes conceptuales en Francia se aproximaron a la situación inglesa, y pareció que una amplia alianza de todas las fuerzas «burguesas» había asumido el poder con la Revolución de Julio. Sin embargo, aparecieron con mucha rapidez nuevas fisuras cuando las leyes electorales de marzo y abril de 1831 decepcionaron las esperanzas de muchos grupos burgueses de participar en el poder. La modesta ampliación del censo de la Monarquía de Julio no fue suficiente para incluir entre la privilegiada *classe moyenne* a los pequeños trabaja-

que los pobres]. Defermon respondía aquí a Dupont de Nemours, el antiguo colaborador de Turgot, que dijo: «Pour être électeur il faut avoir une propriété, il faut avoir un manoir. Les affaires d'administration concernent les propriétés, les secours dus aux pauvres, etc. Nul n'y a intérêt que celui qui est propriétaire; les propriétaires seuls peuvent être électeurs. Ceux qui n'ont pas de propriétés ne sont pas encore de la société, mais la société est à eux» [Para ser elector hay que ser propietario, hay que tener una casa. Los asuntos de la administración conciernen a las propiedades, las ayudas a los pobres, etc. Nadie tiene interés en esto más que el propietario; solo los propietarios pueden ser electores. Aquellos que no tienen propiedades todavía no pertenecen a la sociedad, pero la sociedad es de ellos] (*ibid.*). Véase también Robespierre, 25 de enero de 1790: *AP* 11, p. 322: «Mais les riches, les hommes puissants ont raisonné autrement. Par un étrange abus des mots, ils ont restraints à certains objets l'idée générale de propriété; ils se sont appelés seuls propriétaires, ils ont prétendu que les propriétaires seuls étaient dignes du nom de citoyens» [Pero los ricos, los hombres poderosos, han razonado de otro modo. Por un extraño abuso de la palabra, han restringido a ciertos objetos la idea general de propiedad; se han proclamado únicos propietarios, han pretendido que solamente los propietarios son dignos del nombre de ciudadano].

100. Citado en F. Ponteil, *Les classes bourgeoises...*, cit., p. 78 (sin indicación de la fuente).

101. H. G. Haupt, *Sozialgeschichte Frankreichs seit 1789*, Fráncfort d.M., 1989, p. 117. La mejor panorámica sobre las complicadas leyes electorales de la monarquía censitaria puede verse en R. Remond, *La vie politique en France depuis 1789*, cit., vol. 1, pp. 276-310.

102. Véase M. Fischer, *Mittelklasse als politischer Begriff in Frankreich seit der Revolution*, Gotinga, 1974.

dores autónomos. Otros conflictos surgieron del hecho de que también las llamadas *capacités*, funcionarios con formación al servicio del Estado, solo obtuviesen parcialmente el derecho al voto. Las formulaciones, utilizadas por la fracción mayoritaria, para atribuir la capacidad política solo a quienes tenían derecho al voto adolecían de que grupos menos adinerados podían aplicárselas a sí mismos con razón: poseían propiedades, la facultad de juicio y, sobre todo, pusieron las bases del régimen con su participación física en la Guardia nacional. La ley electoral quebró, por tanto, la unidad de la *classe moyenne* (*bourgeoisie*, *propriétaires*) en numerosos puntos. Se convirtió en una carga explosiva en lugar de ser —como en Inglaterra— el ligamento de la clase media[103]. Semánticamente, la división se expresó en numerosas estratificaciones adjetivadas (*grande*, *moyenne*, *petite bourgeoisie*, etc.). Lo crucial en términos político-lingüísticos fue que ni la *bourgeoisie* dominante ni la excluida fueron capaces de monopolizar con éxito las denominaciones grupales integradoras. Cuanto más se pospuso la reforma de la ley electoral, en torno a la cual la intensidad del conflicto aumentó en los años cuarenta del siglo XIX, más receptivos fueron los excluidos a los conceptos de la democracia radical. La terminología revolucionaria, y también el concepto de *citoyen*, comenzaron a retornar al lenguaje político cotidiano, y en 1848 eran más actuales que nunca. Ya era demasiado tarde cuando los exponentes más moderados del régimen orleanista llegaron a la conclusión de que se podía ganar a las clases medias inferiores —según el modelo inglés— como socios en una alianza contra el proletariado[104]. La historia tuvo que repetirse, pero no como una farsa, sino como una brutal lucha de exterminio contra los trabajadores parisinos, antes de que los propietarios de la ciudad y del campo estuviesen listos para concebirse como una unidad[105].

El último intento de los políticos de las clases medias francesas de excluir al móvil proletariado urbano con la ley del 31 de mayo de 1850[106] fracasó debido a la necesidad de popularidad que tenía Napoleón III,

103. Véase F. Ponteil, *Les classes bourgeoises...*, cit., p. 63.

104. Véase, por ejemplo, V. Cousin, «Des Principes de la Révolution Française et du Gouvernement Représentatif»: *Revue des Deux Mondes* (nueva época), 10 (1851), pp. 5-46, espec. pp. 34 ss., 43; A. de Tocqueville, *Souvenirs*, ed. de J. P. Mayer, París, 1978, pp. 39 s., 46-57, 84 s. [Véase A. de Tocqueville, *Recuerdos de la Revolución de 1848*, Trotta, Madrid, 1994.]

105. Los estudios literarios de D. Oehler muestran que la burguesía francesa no quedó completamente satisfecha con su «éxito», sino que necesitó varias décadas para elaborar los acontecimientos de junio, en parte desplazándolos, en parte cambiándolos: *Ein Höllensturz der Alten Welt. Zur Selbsterforschung der Moderne nach dem Juni 1848*, Fráncfort d.M., 1988.

106. A este respecto, el estudio detallado de P. Raphaël, «La loi du 31 mai 1850»: *Revue d'historie moderne et contemporaine* 13 (1909-1910), pp. 277-304; *ibid.*, 14 (1910), pp. 44-79, 299-331; R. Balland, «De l'organisation à la restriction du suffrage universel

quien supo apelar con éxito a los reactivados símbolos y vocablos de la Revolución. En ningún otro lugar de Europa el *régime de la classe moyenne* se puso en un primer plano de forma más impactante, pero asimismo en ningún otro lugar perdió su crédito tan pronto como en Francia.

Alemania. Solo mediante la comparación resulta evidente la dificultad de los obstáculos que debían superar las clases medias alemanas para llegar a concebirse como un actor compacto y ser tenidas en cuenta en la toma de decisiones políticas. Esto sigue siendo válido aun dejando de lado y prescindiendo del hecho de que hasta 1848 no existió ningún escenario central que hubiese podido influir en sentido unificador en las aspiraciones político-lingüísticas como, por ejemplo, sí sucedió con el parlamento británico. En el caso de los Estados considerados individualmente, también se pueden mencionar suficientes factores que hicieron improbable una autoafirmación política exitosa de la «burguesía» alemana según el modelo inglés o francés.

Mientras que gran parte de la situación en la que se encontraron las *middle classes* inglesas y las *classes moyennes* francesas de los años treinta del siglo XIX era el resultado de cientos de años de evolución o de una conquista revolucionaria irreversible, en Alemania, por el contrario, esta tuvo que conseguirse luchando en un periodo de tiempo comparativamente corto, entre la reforma y la revolución, y defenderse tenazmente. Libertad de la actividad económica e igualdad de derechos civiles, derechos fundamentales y constituciones, nada de esto parecía evidente y garantizado[107]. En este contexto los burócratas del sur de Alemania solo consiguieron elaborar constituciones liberales en una carrera contra el tiempo antes de que Metternich pudiese imponer sus restrictivas condiciones «estamentales»[108]. Y solo gracias a su habilidad táctica, los notables de los territorios prusianos del Rin fueron capaces de conservar durante el tiempo suficiente lo esencial de la constitución municipal napoleónica y de la ciudadanía [*Staatsbürgertum*] heredada del *code civil* frente a las intervenciones restauradoras del gobierno berlinés antes de pasar a la ofensiva en los parlamentos provinciales durante los años cuarenta del siglo XIX[109]. Allí donde se establecieron o acordaron órganos representa-

en France (1848-1850)», en J. Droz (ed.), *Réaction et suffrage universel en France et en Allemagne (1848-1850)*, París, 1963, pp. 67-180.

107. Para una panorámica véase D. Grimm, *Deutsche Verfassungsgeschichte 1776-1866*, Fráncfort d.M., 1988.

108. Véase P. Nolte, *Staatsbildung als Gesellschaftsreform. Politische Reformen in Preußen und den süddeutschen Staaten 1800-1820*, Fráncfort d.M., 1990.

109. Véase K.-G. Faber, *Die Rheinlande zwischen Restauration und Revolution. Probleme der rheinischen Geschichte von 1814 bis 1848 im Spiegel der zeitgenössischen Publizistik*, Wiesbaden, 1966; E. Fehrenbach, «Rheinischer Liberalismus und gesellschaftliche Verfassung», en W. Schieder (ed.), *Liberalismus in der Gesellschaft des deutschen Vormärz*,

tivos por imposición, la pretensión de ampliar las competencias (derecho presupuestario y responsabilidad ministerial) entró en conflicto con el intento de aumentar el peso de las «clases medias» mediante reformas de la ley electoral. Llevar a cabo ambas pretensiones a la vez era casi imposible —excepto por vías revolucionarias—. Después de todo en Alemania no existía, con excepción de la segunda cámara de Baden, ningún parlamento que no estuviese organizado según principios (neo)estamentales[110]. Lo que también provocó conflictos en materia de estrategia para los liberales. Continuamente había que decidir si se quería apostar por una mejora de la representación proporcional en el marco de la estructura estamental o si era mejor luchar por una reforma inmediata, es decir, por una reconstitución sobre una base censitaria.

He hecho referencia a este conocido contexto institucional porque preformó desfavorablemente el marco argumentativo en el que tuvieron que actuar los políticos reformistas liberales en Alemania. El derecho existente y los conflictos en torno a los objetivos que implicó determinaron —según la tesis— la elección de las palabras de un modo que resultaba perjudicial para la autoafirmación «burguesa» en las luchas políticas por el poder.

En función de la situación táctica, los liberales anteriores al *Vormärz* aceptaban el vocabulario «estamental» para llegar a acuerdos con monarcas o ministros con tendencias restauradoras o lo rechazaban y sustituían por una terminología de «ciudadanía» de orientación francesa cuando el Estado mostraba debilidad o cuando veían posible una alianza prometedora con funcionarios reformistas[111]. Los interlocutores prioritarios fueron siempre la burocracia ministerial, el monarca mismo o la camarilla de la corte. El escaso desarrollo de las negociaciones públicas[112] hizo que no valiese la pena apelar públicamente al potencial movilizador de determinadas denominaciones grupales integradoras, como sí hicieron los *whigs* con el concepto de ***middle class*** en 1831-1832. Los lugares adecuados para intentos de ese tipo eran la prensa y la publicística[113], no los deba

Gotinga, 1983, pp. 272-294; además la contribución de R. Boch en el volumen colectivo mencionado y la bibliografía ahí aportada.

110. Sobre Baden: M. Hörner, *Die Wahlen zur badischen zweiten Kammer im Vormärz*, Gotinga, 1987.

111. Ejemplos de la elección «estratégica» de las palabras en L. Camphausen del año 1845: J. Hansen (ed.), *Rheinische Briefe und Akten zur Geschichte der politischen Bewegung 1830-1850*, vol. 1 (1919), reimpr. Osnabrück, 1967, pp. 759 s., 835 s.

112. Esto es válido especialmente para Prusia, donde solo había una «publicidad intraestamental»; véase H. Obenaus, *Anfänge des Parlamentarismus in Preußen bis 1848*, Düsseldorf, 1984, pp. 401-418, 539-551; la cita p. 549.

113. Véase, por ejemplo, C. v. Rotteck, «Census», en Íd. y C. Th. Welcker, *Staats-Lexicon...*, cit., vol. 3, ^{2}1846, pp. 145-158, aquí p. 155: «Pues será la clase media la que gane en las elecciones [...], lo que es deseable en cualquier lugar, porque en estas clases medias

tes parlamentarios. Pero en lugar de eso, se libraron pequeñas guerras semánticas agotadoras en las que todos los bandos intentaron utilizar para sus propósitos la ambigüedad del concepto de *Bürger*, de las palabras compuestas con «estamento, clase» [*Stand*], incluso de expresiones como «clases de habitantes».

El carácter interpretable de casi todos los conceptos referidos al estatus del *Bürger* y al cuerpo representativo obligó a una continua vigilancia. El *Bürger* podía ser el *Staatsbürger* (*citoyen*) o el habitante de una ciudad con privilegios políticos que se dedicaba a profesiones «burguesas». En el primer caso, un agricultor también podía denominarse «burgués», como sucedía, por ejemplo, en la provincia prusiana del Rin; en el otro caso, el *Bürger* estaba limitado a las ciudades como en el resto de Prusia. El estatus del *Bürger* definido inicialmente en términos estamentales y territoriales pasó a ser posteriormente determinado en términos políticos y legales. Podía limitarse a la igualdad de derechos civiles (Renania) o incluir el derecho a la participación política como un título fundamental (ciudades prusianas)[114]. Estas cuatro opciones aparecieron en las leyes y en las constituciones de los distintos Estados alemanes en combinaciones y con matices variados. Era especialmente inabarcable la mezcla confusa que existía en los lugares en los que las antiguas tradiciones jurídicas estamentales se solapaban con las codificaciones absolutistas o napoleónicas como, por ejemplo, en la provincia prusiana del Rin. El concepto de *Bürger* y sus palabras compuestas implicaban allí un riesgo tan grande de ser redefinidos, posteriormente, de forma no deseada que los notables liberales intentaron prescindir completamente de semejantes expresiones cuando en 1843-1845 fue sometida a debate la modificación de la ley de régimen local y hubo que determinar quiénes tenían derecho al voto. Los propietarios burgueses vieron cumplidas sus aspiraciones al poder mediante la ley electoral de las tres clases reforzada adicionalmente con disposiciones censitarias[115]. El vocabulario

es donde en mayor medida se hallan los principios de capacidad y seriedad...». Pueden encontrarse otras citas comentadas de *Mittelstand*, etc., en la publicística liberal del *Vormärz*, en M. Botzenhart, *Deutscher Parlamentarismus in der Revolutionszeit 1848-1850*, Düsseldorf, 1977, pp. 68, 77-82. W. Conze, «Mittelstand», en O. Brunner *et al.* (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., vol. 4, pp. 49-92, 62-81.

114. Sobre las matizaciones del concepto de *Bürger* en las leyes prusianas, especialmente sobre las inconsistencias en el *Allgemeines Landrecht*, véase R. Koselleck, *Preußen zwischen Reform und Revolution*, Stuttgart, [3]1981, pp. 52-61, 87-91, 570-585, 660 ss.

115. Véase H. Boberach, *Wahlrechtsfragen im Vormärz. Die Wahlrechtsanschauung im Rheinland 1815-1849 und die Entstehung des Dreiklassenwahlrechts*, Düsseldorf, 1959, espec. pp. 92-103. Los debates sobre las leyes municipales, un ejemplo perfecto sobre la confusión que las distintas interpretaciones del concepto de *Bürger* eran capaces de producir, en O. v. Wenckstern (ed.), *Des Siebenten Rheinischen Provinzial-Landtages Verhandlungen*, Barmen, 1844, pp. 52-237.

técnico jurídico (*Meistbeerbte*)* ocupó el lugar del concepto de *Bürger* en la legislación[116]. Los liberales del Rin no defendieron la ciudadanía [*Staatsbürgertum*] para asegurar el poder en los ayuntamientos a una «clase media» definida en términos exclusivos[117]. Esta política de fijar límites precisos se llevó a cabo en una fase en la que los liberales (sobre todo los del sur de Alemania) empezaron a sugerir con más intensidad a nivel nacional la formación de amplias alianzas de todos los propietarios, incluidos los pequeños, mediante conceptos como *Mittelstand*, *Mittelklassen*, *Bürgerstand*, en menos ocasiones *Bürgertum*[118].

Lo que los liberales del Rin consiguieron a nivel municipal y a puerta cerrada no pudo repetirse en 1848 ni en Berlín ni en la *Paulskirche*. El concepto de *Bürger* resultó en los debates sobre los derechos fundamentales y el derecho al voto de ambos parlamentos completamente inadecuado para describir satisfactoriamente a los grupos de personas de cualquier fracción. El intento de armonizar los distintos conceptos de *Bürger* existentes en los Estados alemanes provocó un caos conceptual sin igual[119]. Sin embargo, la situación había sufrido un cambio des-

* Las personas que más impuestos pagaban. (*N. del T.*)

116. El texto en C. Engeli y W. Haus (eds.), *Quellen zum modernen Gemeindeverfassungsrecht in Deutschland*, Stuttgart, 1975, pp. 284-309.

117. En su memorándum de 1830, en J. Hansen (ed.), *Rheinische Briefe*, vol. 1, pp. 11-81, David Hansemann definió como núcleo del *Mittelstand* a los «comerciantes e industriales». sobre todo «ciudadanos urbanos», en general personas «que realizan su trabajo, con independencia de cuál sea, bien ellos mismos o indirectamente a través de los bienes prestados a otro». Esta «fuerza de la nación» o «auténtica mayoría» se caracteriza por la «riqueza», la «capacidad», los «conocimientos» y la «influencia» (las citas pp. 16, 21 s., 51, 54). Es evidente la cercanía al concepto de *classe moyenne* de los orleanistas.

118. Véase D. Langewiesche, *Liberalismus in Deutschland*, Fráncfort d.M., 1988, pp. 23 s., 27-34.

119. Véase el debate sobre el art. 1 de los Derechos fundamentales [*Grundrechte*] el 3-4 de julio de 1848, informe taquigráfico sobre las negociaciones de la Asamblea nacional constituyente alemana, ed. de F. Wigard, vol. 1, Fráncfort d.M., 1848, pp. 681-749. Dos citas ilustrativas (a la vez un testimonio del concepto de *Bürgertum*): Grävell, 4 de julio de 1848, p. 736: «La expresión 'derechos totales de ciudadanía' me resulta tan incomprensible como la expresión 'alemán'. No la he comprendido porque aquí se ha presentado como un ejercicio del derecho de ciudadanía el derecho al voto, de lo que deduzco que con el derecho total de ciudadanía se hace en realidad referencia a los derechos políticos, mientras que después la mayor parte de las veces solo se habla de los auténticos derechos burgueses/ciudadanos, y ambas cosas son muy distintas [...] Por tanto, es necesario diferenciar entre los distintos niveles de la burguesía, distinguir al burgués/ciudadano de quienes se le parecen y a los habitantes que simplemente tienen derechos civiles de quienes también tienen derechos políticos». Giskra, *ibid.*, p. 739: «Además, tampoco puede elegirse la expresión *Staatsbürger* debido a la terminología predominante en el suroeste de Alemania, que distingue entre ciudadano de un municipio [*Ortsbürger*] y ciudadano de un Estado [*Staatsbürger*]. Por eso no puedo admitir la expresión *Bürger*, porque en el sur de Alemania la diferencia entre *Bürger* y *Staatsbürger* es tan habitual que nos encontraríamos con nuevos malentendidos, como que, por ejemplo, solo los ciudadanos/burgueses urbanos adquiriesen los derechos de los que aquí se está tratando». Véase también

de el momento en que se utilizó, en el estadio inicial de la revolución, como equivalente de *citoyen* «prusiano» y «alemán», lo que hizo de la exclusión de grupos enteros de población del derecho al voto una tarea de difícil legitimación. La izquierda democrática supo utilizar la ventaja argumentativa que ofrecía[120]; hay incluso indicios de que intentó protegerla conscientemente para evitar cualquier restricción posterior legal o estamental del «ciudadano»[121]. En ese momento los defensores de los umbrales censitarios altos, sobre todo representados en la fracción casino, comprobaron que la falta de denominaciones unitarias y de atributos para el estrato social al que querían beneficiar suponía una desventaja[122]. En lugar de vincular las demandas de participación en el gobierno de las *Mittelclassen*[123] proclamadas por von Gagern y otros a una serie de características positivas al alcance de todos, definieron el criterio determinante de la «independencia» en un sentido negativo, mediante la exclusión de

H. A. Strauss, *Staat, Bürger, Mensch. Die Debatten der Deutschen Nationalversammlung 1848/1849 über die Grundrechte*, Aarau, 1947.

120. Véase, por ejemplo, Ziegert, 15 de febrero de 1849, informe taquigráfico de la *Deutsche Nationalversammlung*, vol. 7, p. 5233: «¿Cómo? ¿Acaso no estamos todavía en la *Paulskirche*, donde [...] hace poco en la segunda sesión sobre los derechos fundamentales proclamamos los grandes principios de la justicia y de la humanidad: 'todos los privilegios estamentales son abolidos', 'frente a la ley no hay diferencias estamentales', 'los alemanes son iguales ante la ley' [...] ¿Y en la misma *Paulskirche* queremos negar esos principios y expulsar a más de la mitad de los alemanes de la comunidad de los cualificados?». El concepto «pueblo» se utilizó en un sentido similar a «alemán»; véase, por ejemplo, Wigard, 5 de enero de 1849, durante las negociaciones de la comisión constitucional, en R. Hübner (ed.), *Aktenstücke und Aufzeichnungen zur Geschichte der Frankfurter Nationalversammlung aus dem Nachlaß von Johann Gustav Droysen*, reimpr. Osnabrück, 1967, p. 379: «La cuestión fundamental es en definitiva: queremos un representante del pueblo; ¿qué es el pueblo? Todos, y, por tanto, todos deben estar representados, no debemos privilegiar de nuevo a los privilegiados».

121. Véanse los informes taquigráficos de las negociaciones de la asamblea reunida para acordar la constitución del Estado prusiano, vol. 3, Berlín, 1848, pp. 1812-1820, 1866-1873: discusiones sobre el título II, arts. 3 y 4 del proyecto de constitución (sobre el derecho de ciudadanía prusiano y la igualdad ante la ley), el 26 de octubre y el 30 de octubre de 1848. En el proyecto de gobierno, el título II se encabezaba «De los derechos de los ciudadanos prusianos»; la comisión, bajo la presidencia de Waldeck, insistió en la expresión «prusiano», «ya que hay una diferencia entre los derechos civiles [*bürgerliche*] y los de ciudadanía [*staatsbürgerliche*], y los derechos fundamentales de los que nos estamos ocupando se aplican a todos los prusianos» (K. G. Rauer [ed.], *Protokolle der von der Versammlung zur Vereinbarung der Preußischen Verfassung ernannt gewesenen Verfassungs-Kommission*, Berlín, 1849, p. 121 [sesión del 17 de julio de 1848]). El pleno mayoritariamente aceptó esta interpretación.

122. En las deliberaciones de la comisión constitucional, R. Hübner (ed.), *Aktenstücke und Aufzeichnungen...*, cit., pp. 370-405, se lamentaba siempre que los derechos civiles y las leyes fiscales de los Estados concretos eran incompatibles y que, por tanto, se carecía de un criterio positivo utilizable para la habilitación política.

123. Von Gagern, 19 de febrero de 1849, informe taquigráfico de la *Deutsche Nationalversammlung*, vol. 7, p. 5303.

grupos profesionales concretos. De ese modo se vieron en la necesidad de probar que estos alemanes eran inmaduros políticamente. Hacía falta más valor para llevar a cabo este tipo de delimitaciones impopulares frente a la recién creada esfera pública del que fue necesario (por ejemplo) en el protegido parlamento provincial renano en 1843. Solo después de silenciar a los revolucionarios, los liberales consiguieron para todo el Estado lo que en los Estados del Rin se había llevado a cabo en los municipios: la ley electoral de las tres clases[124]. Esta tardía autoafirmación de la *Mittelklasse* en la ley electoral prusiana se logró a cambio de una reducida competencia de los órganos elegibles y del aislamiento social, que encontró su expresión en la denominación foránea de *Bourgeoisie*, utilizada tanto por la izquierda como por la derecha[125].

3.3. *La implantación de la ciudadanía universal frente a las clases medias burguesas (1850-1917)*

Aproximadamente desde 1840 —con diferencias temporales— se aceleró por doquier el descubrimiento de sí misma de la «burguesía» en la medida en que la creciente oposición de la clase trabajadora dejó en un segundo plano las diferencias entre las profesiones burguesas, «intereses», etc., y en su lugar permitió que se destacasen los rasgos comunes de las clases medias. La oposición frente a la «clase de los desposeídos», que en adelante sería la fundamental, estabilizó y simplificó en las tres naciones la semántica de la estratificación social[126]. Como consecuencia se redujeron los problemas de traducción. Los conceptos de *middle class*,

124. Sobre el sistema electoral de las tres clases: G. Grünthal, *Parlamentarismus in Preußen 1848/49-1857/58*, Düsseldorf, 1982, pp. 66-95. Más bibliografía en esta obra.

125. La posición defensiva ante los representantes conservadores de la nobleza y el intento de deshacerse de la incómoda denominación *Bourgeoisie* se expone de forma muy clara en v. Beckerath, 25 de octubre de 1849, *Stenographische Berichte über die Verhandlungen der durch die Allerhöchste Verordnung vom 30. Mai 1849 einberufenen 2. Kammer*, vol. 2, Berlín, 1849, p. 854: «El diputado por Barnim-Angermünde ha buscado un motivo en el prejuicio de la *Bourgeoisie*, de la que dijo que hacia abajo siempre es conservadora y hacia arriba, al contrario, radical. Me gustaría preguntar al estimado diputado si en esta *Bourgeoisie* también incluye a los representantes de la gran clase media del pueblo, que el año pasado luchó contra la revolución en los parlamentos de Berlín y Fráncfort; si cree que estos también fueron radicales hacia arriba».

126. Véase L. v. Stein, *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, 3 vols., Darmstadt, 1959, vol. 3: *Das Königtum, die Republik und die Souveranität der französichen Gesellschaft seit der Februarrevolution 1848*, pp. 284-313, aquí p. 308. Stein utiliza como sinónimos «propietarios», «clase propietaria», *Bürgerstand*, «auténtico *Bürgerstand*, «clase media industrial», «clase burguesa». También utiliza *Bürgertum*, aunque en pocas ocasiones, como designación de grupo referida al conjunto de los propietarios (p. ej., vol. 2, pp. 466 ss.), significativamente, en relación con los intentos de reforma electoral contra el poder exclusivo del dinero en la Monarquía de Julio.

classe moyenne / bourgeoisie, *Mittelstand / Bürgerstand / Bürgertum* designaron, a partir de mediados de siglo, en primer lugar a propietarios de cualquier clase. El criterio de la independencia económica, aplicable a los distintos contextos nacionales, facilitó las comparaciones por encima de las fronteras lingüísticas[127], sobre todo cuando las connotaciones nacionales, especialmente el contenido ideológico de los componentes de las palabras *Bürger* y *Stand* en alemán, perdieron progresivamente su relevancia práctica y política.

De este modo se establecieron, siempre que hubo que trazar límites «hacia abajo», conceptos descriptivos, que dividían horizontalmente la sociedad. Esto sucedió sobre todo en torno a la cuestión de la ley electoral, siempre y cuando no se hubiese impuesto ya, como en la Francia napoleónica, el *suffrage universel*. Un cúmulo de criterios económicos y culturales agrupados de forma distinta en cada caso (categoría y cuota tributaria, propiedad de una casa, tiempo transcurrido desde el establecimiento en una población, etc.) decidía sobre la pertenencia a la «clase media» o permitía, por lo menos, suponer tal afinidad a sus valores y formas de vida que la concesión de derechos políticos parecía justificada. La prueba crucial era siempre si podía esperarse respeto ante la institución de la propiedad. El censo, bien en forma de complicadas agrupaciones de electores en función de la categoría tributaria, bien en la forma de sencillos aunque rígidos límites en función de la capacidad financiera, fue el instrumento con el que los liberales quisieron conservar su clientela «burguesa» frente a la mayoría del mero número. Si se tienen en cuenta en su relación mutua las disposiciones sobre el derecho activo al voto y las competencias del órgano que elegir, se llega a la conclusión de que la *middle class* inglesa logró hasta 1867 defender mejor que cualquier otra su derecho a participar en el gobierno. Se benefició del hecho de que el concepto inglés de *citizen*, al contrario que el *citoyen* francés y el *Bürger* alemán, solo estaba débilmente politizado y no presentaba ninguna brecha por la que reclamar el derecho al voto. Los portavoces de la *middle class* pudieron perseverar con algún éxito en el reparto de la carga de la prueba, frente a la que ellos mismos se habían impuesto con éxito. Este exitoso modelo permitió legitimar la defensa obstructiva de normas desiguales en el derecho al voto. En Inglaterra, exhortar a los trabajadores a demostrar su *respectability* mediante el ascenso social para lograr el derecho al voto no fue equivalente a rechazar unos principios declarados enfáticamente. Frente a esto, los defensores continen-

127. Véase, por ejemplo, D. Nisard, «Les Classes Moyennes en Angleterre et la Bourgeoisie en France»: *Revue des Deux Mondes* (nueva serie) 4 (1849), pp. 968-997. Las *classes moyennes* inglesas o la *bourgeoisie* se proponen como modelo atendiendo a su inteligencia política y comportamiento social frente a la clase trabajadora.

tales de los umbrales censitarios rígidos debieron luchar siempre contra su mala conciencia. El *enrichissez-vous* expuso a los liberales franceses y alemanes, ya en los años cuarenta del siglo XIX, al reproche de traicionar el ideal de *citoyen* o del *Bürgertum* en el sentido original de la palabra para venerar, por el contrario, una «aristocracia del dinero». Después de 1848, también los legitimistas, bonapartistas y conservadores coincidieron en la crítica a la pretensión de exclusividad de los liberales. En Alemania utilizaron en sus críticas preferentemente —al igual que Karl Marx— el extranjerismo *Bourgeoisie*. La propia retórica revolucionaria de décadas anteriores y los reproches actuales de los opositores hicieron que la capacidad de resistencia de los argumentos liberales en Europa continental contra el sufragio universal se debilitase más rápidamente que en el caso de los modelos ingleses. Por otra parte, tanto en el caso de Napoleón III (1851) como en el de Bismarck (1867) las experiencias prácticas que tuvieron con el sufragio universal fueron demasiado tentadoras como para conformarse —como el *tory* Disraeli en 1867— con el derecho al voto de los padres de familia propietarios de una casa.

Todos los intentos de reorganizar los órganos de representación decisivos elegidos por el «pueblo» según criterios gremiales o vinculados a intereses se desvanecieron en los debates sobre el derecho al voto de 1848 frente a la argumentación favorable a los umbrales horizontales. Aunque los conservadores prusianos y británicos todavía utilizaron en los pasajes ideológicos de sus discursos una terminología neoestamental o categorías basadas en el «interés», su aplicación en las leyes electorales concretas o en los reglamentos sobre la representación proporcional fue limitada. Eran estrategias retóricas para defender y garantizar a los nobles prusianos latifundistas y al *landed interest* británico un mayor porcentaje de escaños del que les correspondía en función de su número y poder económico. Este fue el único objetivo en el que los defensores de la variedad de «estamentos», «profesiones» e «intereses» tuvieron un éxito parcial en materia legislativa. De este modo, el principio de la diferenciación estamental y de la económica y regional se plasmó en la composición de la primera cámara prusiana y en la forma de los distritos electorales británicos en la reforma de 1867[128]. No obstante, cuando la representación del conjunto de la nación era sometida a debate, incluso los conservadores caracterizados por el realismo político fueron cada vez menos capaces de lograr algo con intervenciones, propias del Romanticismo, sobre los patricios burgueses del Estado medieval estamental, sobre

128. Véase sobre la cuestión de la paridad en Prusia: G. Grünthal, *Parlamentarismus in Preußen 1848/49-1857/58*, cit., pp. 150-174, 226-316. Sobre la segunda reforma electoral en Gran Bretaña: F. B. Smith, *The Making of the Second Reform Bill*, Cambridge, 1966, espec. pp. 214-225 sobre el reparto de los escaños.

la historia del *Tiers état* o sobre el entramado de los vínculos personales en la antigua *constitution* inglesa. Esta clase de reflexiones se fueron limitando progresivamente después de 1867 a tratados eruditos, enciclopedias, y a la publicística. Su aplicación práctica en cuestiones relativas al derecho al voto resultaba inadecuada, porque el vocabulario «orgánico» que implicaban no era apto para captar correctamente las fuerzas determinantes y la dinámica de la sociedad burguesa. Solo era necesario «hacer los primeros esbozos de un intento de agrupar las típicas figuras de la economía moderna según 'profesiones' de tal modo que los grupos que surgiesen pudiesen utilizarse como cuerpos de *electores* de un parlamento general», para encontrarse, como manifestó polémicamente de forma poco habitual Max Weber en 1917, «ante un sinsentido total»[129]. Por otro lado, los políticos conservadores comprobaron mucho antes de la Primera Guerra Mundial que las aspiraciones en política interior de la «burguesía» liberal podían restringirse más eficazmente por vías distintas a la segmentación de los cuerpos electorales según *interests* o a la representación proporcional de los escaños por gremios.

Después de que la Primera Guerra Mundial se cobrase tantas víctimas en todas las capas de la población, incluyendo mujeres, fue completamente imposible cualquier vuelta atrás en el sufragio universal. De forma distinta a como lo habían imaginado sus promotores —en el combate de unas naciones con otras—, el ideal del *citoyen* se hizo por fin realidad. La aspiración a la igualdad de derechos políticos no se llevó finalmente a cabo como un derecho universal de los hombres y de los ciudadanos, sino como compensación por «la igualdad que el Estado moderno realmente ofrece a todos sus ciudadanos de forma permanente e indudable: la mera seguridad física y el mínimo de subsistencia vital, y el campo de batalla para la muerte»[130].

129. M. Weber, *Wahlrecht und Demokratie in Deutschland* (1917), en *Gesammelte Politische Schriften*, Tubinga, [5]1988, p. 255.
130. *Ibid.*, p. 268.

14

MÁS ACÁ DEL ESTADO NACIONAL

ESTRUCTURAS FEDERALES EN LA HISTORIA ALEMANA

Hablar sobre estructuras federales en París es seguramente un arma de doble filo. Chateaubriand opinaba que «el federalismo era una de las formas políticas más habituales empleadas por los salvajes», y fue este concepto el que les costó la cabeza a los girondinos. Lo mismo les sucedió a los *communards*, también ellos eran *féderées*. Desde la Revolución este concepto posee en francés, dicho sea con prudencia, una herencia ambivalente. Y si se trabaja con estructuras, uno se ve confrontado con alguno de los muchos conceptos, en veloz sucesión, formados con el prefijo «pos-» (*posthistoire*, *poststructuralisme*). Por eso puede tener un efecto tranquilizador que solo vaya a hablar de estructuras federales en la historia alemana. Antes de comenzar, haré dos breves observaciones previas sobre ambas categorías.

Fédération abarca en su variante alemana *Bund* casi todas las agrupaciones humanas, desde el matrimonio hasta la alianza con Dios y las Naciones Unidas pasando por numerosas uniones y organizaciones. A continuación me centraré en las instituciones que obtienen su sentido o antífrasis de la relación u oposición con el Estado, con el modelo de Estado tal y como se desarrolló en Francia. Por tanto, las *Bünde*, *fédérations*, se definirán en términos preestatales, intraestatales, interestatales o supraestatales. Se tendrá en cuenta el importante y especial caso del Estado federal [*Bundesstaat*] tal y como se ha desarrollado, aparte de en otros países, en Alemania. La oposición que se desarrolló en el siglo XIX entre *confédération* y *fédération* se perfila con mayor claridad en alemán, porque el Estado forma parte de la definición. El Estado puede aparecer en plural —*Staatenbund*, *fédération des états*— o en singular como la palabra que determina el significado: *Bundesstaat* designa en

este caso primordialmente un Estado que, además, se estructura federalmente.

A pesar de los interminables conflictos jurídicos y políticos, la oposición lógica no se agotó. En ambos casos, en el de *confédération* y en el de *fédération*, se trata de una agrupación de actores heterogéneos que se unen sobre la base de un mínimo de puntos en común con el objetivo de poder actuar. A los desiguales se les conceden los mismos derechos jurídicos y políticos, es decir, se les agrupa en torno a un mínimo de homogeneidad para adquirir capacidad de acción.

Sin embargo, para poder seguir teniéndola es necesario otro componente. Toda *fédération* necesita un máximo de expansión, que no debe traspasarse ni por exceso ni por defecto, a fin de garantizar su capacidad de acción. En palabras de Montesquieu: «Toute grandeur, toute force, toute puissance est relative. Il faut bien prendre garde qu'en cherchant a augmenter la grandeur réelle on ne diminue la grandeur relative» [Toda grandeza, toda fuerza, toda potencia es relativa. Hay que tener mucho cuidado de que al pretender aumentar la grandeza real no se disminuya la grandeza relativa]. Esta cita nos ayudará en adelante a explicar la transformación de las estructuras federales en la historia alemana.

REPETICIÓN Y ESTRUCTURA

¿Qué son las estructuras en nuestro contexto? Las estructuras son aquellas condiciones que forman parte de las acciones humanas y las posibilitan mediante su repetición. Todas las acciones, en la política y en la sociedad, se fundamentan en una multiplicidad de premisas repetitivas. Sin embargo, las estructuras como tales son difíciles de encontrar en las fuentes, algo que precisamente Fernand Braudel ya demostró muy bien. Las fuentes permiten sobre todo identificar el caso concreto, es decir, lo que cambia de forma inesperada de un día para otro.

La repetición de las estructuras en el sentido expuesto no significa que esta se produzca en círculos. Incluso el movimiento circular se dirige a un fin, como desde Polibio han mostrado incontables variantes. Las estructuras repetitivas tampoco remiten a curvas coyunturales, cuyo desarrollo y dirección se interpretan asimismo lineal y casi teleológicamente. Del mismo modo, tampoco aluden a factores atemporales de la naturaleza humana, aunque estos factores permanentes se insertan en las estructuras repetitivas.

En realidad, y esto es lo determinante, las estructuras repetitivas están contenidas inmediata, directamente en todos los casos concretos y en sus consecuencias en la medida en que los posibilitan y delimitan.

Son, por tanto, simultáneamente diacrónicas y sincrónicas. Su cualidad de retornar es real porque están contenidas en el caso concreto. Permítanme referirme a algunos estratos de nuestra experiencia cotidiana cuya repetibilidad ha condicionado nuestro tema: la federación.

En primer lugar, hay que hacer referencia al lenguaje, que se repite al hablar. Sin normas lingüísticas repetitivas no es posible ni comprensible el entendimiento mutuo y, por tanto, tampoco ninguna acción. Concretamente: sin la creación conceptual alemana de *Bund* y de sus palabras compuestas no es posible entender la historia alemana. La sucesión de federaciones, coaliciones, sociedades, ligas, uniones y alianzas alemanas se repite de forma constante en el uso lingüístico. A las uniones concretas, a menudo de corta duración, les subyace un modelo de utilización cargado de experiencias, que se modifica más lentamente que el transcurso de los acontecimientos políticos coetáneos. El modo de percepción condicionado por el lenguaje —y la creación de conceptos—, por tanto, también la mentalidad, se mantiene durante más tiempo, solo se modifica lentamente y a menudo va un paso por detrás de los cambios.

La estructura de repetición del derecho se suma a la primera. El derecho solo es derecho cuando se puede aplicar repetidamente. En eso consiste su legitimidad. Aunque el derecho se modifique a largo plazo —o rápidamente—, es necesario que conserve un mínimo de repetibilidad para no transformarse en injusticia. Precisamente crear, encontrar y conservar un derecho fue una labor permanente de las federaciones en la historia alemana. Una de las tareas más difíciles —desde la Alta Edad Media— de las uniones federales fue hacer mutuamente compatibles los heterogéneos estratos jurídicos del derecho territorial [*Landrecht*], de los fueros de las ciudades [*Stadtrecht*] y del derecho feudal [*Lehensrecht*] y, además, respetar el derecho consuetudinario estamental y el derecho imperial. Este problema se repite en la actualidad, ya que también el Estado de derecho liberal de la modernidad tiene orígenes prerrevolucionarios. En esta analogía estructural se encuentra una de las causas de que hasta el día de hoy en la política alemana las cuestiones relativas a la legalidad y a los procedimientos estén entrelazadas de forma tan meticulosa y recíprocamente obstaculizadora.

Estrechamente vinculadas con las regulaciones legales, pero también independientes de estas, son las estructuras de repetición de las fuerzas productivas y de las condiciones de producción. Ninguna federación poseía capacidad de acción si no reunía un mínimo de poder económico. Mediante la unión se conseguía superar el potencial que un miembro de una federación hubiese podido conseguir individualmente. Los ingresos fiscales, el poder financiero y, por tanto, el poder militar de una unión se fundamentaban en las fuerzas productivas, repetitivas y, por tanto, predecibles, de los distintos territorios agrupados.

Por último, deben mencionarse especialmente las condiciones institucionales, que, a pesar de todas las transformaciones, se han establecido y repetido a lo largo de los siglos. Las constituciones de las federaciones muestran cómo los heterogéneos miembros se unían en torno a un mínimo de puntos comunes. Quién elegía a los máximos responsables y con qué frecuencia, cómo se componía el consejo, con votos iguales o con dobles votos, quién tenía el derecho de veto legalmente o *de facto*, si se tomaba una decisión por unanimidad o por mayoría, si la federación se dividía por regiones y si miembros concretos poseían derechos especiales: todas estas cuestiones se han planteado una y otra vez en la historia alemana con gran regularidad desde la Alta Edad Media hasta hoy. En este sentido, la historia alemana no conoce ninguna ruptura en torno a 1500 o 1800. El objetivo fue siempre unir a miembros desiguales en el marco de una igualdad mínima lo suficientemente institucionalizada como para poseer capacidad de acción jurídica, económica y, por tanto, financiera y militar.

Permítanme adelantar mi tesis. La historia alemana se diferencia, a pesar de todas las características comunes, de la historia de sus vecinos por sus estructuras federales. Es la historia de muchos pueblos en el seno de un imperio —que ha impregnado la experiencia alemana— hasta que llegó el lema de compensación: «un pueblo, un *Reich*, un *Führer*», que debía terminar con el rasgo federal de la historia constitucional alemana y que —durante doce años— efectivamente acabó con él. El federalismo no es el producto ni el logro de los alemanes, sino el resultado de un marco general que ha hecho posible algo así como una historia alemana. Es en este aspecto en el que los alemanes se diferencian tanto de las formaciones estatales occidentales como de las formas de organización preestatales de nuestros vecinos del este, que pervivieron hasta entrado el siglo XX. Solo la historia italiana, cuyas federaciones de ciudades influyeron como modelo al norte de los Alpes, presenta una analogía estructural durante el periodo en que la autoorganización política italiana —dentro de la estructura feudal del Imperio— se desarrolló en medio de la tensión entre el emperador y el papa, una situación a la que las federaciones de ciudades hicieron frente. Con las federaciones italianas de ciudades, contra las que luchó Federico Barbarroja y a las que, no obstante, tuvo que tolerar, he pasado directamente al nivel empírico.

Procederé en dos pasos para demostrar cómo se plasman en la historia mis reflexiones teóricas previas. En primer lugar, esbozaré la semántica histórica[1]. Esta muestra las características europeas compartidas, pero

1. Sobre esto, véase mi contribución «Bund, Bündnis, Föderalismus, Bundesstaat», en O. Brunner *et al.* (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 1, Stuttgart, 1972, pp. 582-671, y las tesis con el título «Föderale Strukturen in der deutschen Geschichte» (Pforzheim,

también las variantes específicamente alemanas, sin las cuales la experiencia histórica al este del Rin no puede describirse. En segundo lugar, prestaré atención a la historia política y constitucional para averiguar a continuación qué ha cambiado en el ritmo de la repetición. Resulta superfluo mencionar que la semántica y la historia real solo se diferencian analíticamente con el fin de permitir la elaboración de razonamientos. La historia experimentada *siempre* es *ambas* cosas a la vez, se percibe y se induce lingüísticamente y, a la vez, es una red de acciones y reacciones [*Wirkungszusammenhang*] que se sustrae a la mera expresión lingüística.

RUTINA INSTITUCIONAL *VERSUS* ÉNFASIS TEOLÓGICO

Primero, por tanto, veamos la historia de la semántica del federalismo. Como no podía ser de otra manera, la semántica del federalismo en el vocabulario alemán es tanto de naturaleza teológica como jurídica. A pesar del distanciamiento paulatino de sus significados, ambos ámbitos estuvieron estrechamente relacionados hasta entrado el siglo XIX. Comenzaré con el uso de la palabra jurídicamente relevante.

Aunque en latín había numerosos conceptos disponibles como *foedus*, *liga*, *unio*, *confoederatio*, el concepto específicamente alemán de *Bund* —al igual que *Einung*— no es un concepto traducido. *Bund* es, de hecho, el resultado de una experiencia acumulada a lo largo de dos o tres generaciones. Al principio los tratados se juraban punto por punto, cada acuerdo individual, verbal y personalmente para poder conseguir su obligatoriedad jurídica. Solo después de que quedase demostrado lo duraderos que resultaron los acuerdos comunes, fue posible que la suma de las «alianzas» individuales se plasmase, en cierto modo retrospectivamente, en el nuevo singular colectivo de *Bund*, que agrupaba la suma de todos los acuerdos concretos.

Desde mediados del siglo XIV, *Bund* se condensa lentamente hasta convertirse en un concepto institucional. A partir de entonces pudo utilizarse repetidamente cada vez que debía concertarse una nueva federación. Inicialmente fueron las comunidades concretas (de la ciudad o del campo) los únicos actores, y se hablaba así de una «federación de ciudades»; sin embargo, esto cambió con el tiempo. Tan pronto como

1975), reed. en *Pforzheimer Reuchlinpreis 1955-1993, Die Reden der Preisträger*, Heidelberg, 1994, pp. 145-161. Para Francia es imprescindible el trabajo pionero de H. Hintze, *Staatseinheit und Föderalismus im alten Frankreich und in der Revolution*, Berlín/Leipzig, 1928, reed. con una introducción de R. Reichhardt, Fráncfort d.M., 1989. Un resumen ponderado de la historia de la lucha política y de la lingüística en M. Ozouf, «Federalism and Federation», en *A Critical Dictionary of the French Revolution*, ed. de F. Furet y M. Ozouf, trad. de A. Goldhammer, Cambridge (Mass.)/Londres, 1989, pp. 54-73.

una federación adquiría fuerza institucional en un nivel de agregación superior, podía (como en 1377 en el caso de la federación de ciudades suabas) hablarse de «las ciudades de la federación». De este modo, la federación misma se convirtió en actor, ya no solo lo eran sus miembros concretos. Hasta ese momento el término todavía no había sido susceptible de teorización en el marco del derecho imperial.

¿Qué significaba una federación en el marco del derecho imperial? Cualquier clase de «federación», con independencia de si era entre campesinos, ciudades, caballeros, príncipes o entre los distintos estamentos, mantuvo un carácter ambiguo. Se movía entre la legalidad tolerada y la conspiración. La razón es que siempre se sustrajo al derecho feudal y al del emperador al establecer la paridad entre los firmantes, una paridad que se oponía al orden jurídico que iba de arriba abajo, a la jerarquía. Esto es aplicable tanto para los confederados suizos como para la federación de ciudades prusianas que se unió contra la Orden Teutónica. Y también es aplicable para la liga de príncipes alemanes que impulsó Federico el Grande contra la casa imperial de los Habsburgo. La paridad fundamental de los miembros implicaba un elemento republicano en el seno de la constitución del Imperio, subliminal, pero presente. Solo la unión de los príncipes electores adquirió el estatus de ley fundamental del Imperio, razón por la cual Bodino interpretó el Imperio como gobierno de la aristocracia.

La expresión *Bundesrepublik* [república federal] no se acuñó hasta finales del siglo XVIII, poco antes de la Revolución francesa. Es uno de los numerosos conceptos nuevos que en aquel momento descubrieron un nuevo horizonte de expectativas político. En sentido estricto era una anticipación del futuro. *Bundesrepublik*, probablemente acuñada como traducción de la expresión de Montesquieu *république fédérative*, era un nuevo concepto de fin [*Zielbegriff*] de la Ilustración alemana. Las experiencias federales debían reorganizarse, aunque sin llegar a asociarse en este proceso con «Estado», para poder transformar el Imperio en una república de estamentos iguales con derechos civiles universales. Volveré más adelante sobre esta transposición del Imperio en una federación.

Entre tanto —y con ello paso a ocuparme de la semántica teológica— la palabra *Bund* experimentó una transformación drástica con la Reforma. Lutero utilizó este concepto relativamente nuevo para designar la alianza que Dios contrajo con su pueblo. Según la teología de los *dos reinos* de Lutero, esta alianza se sustrae completamente al poder humano. Esta idea tuvo importantes repercusiones en la historia de la palabra y del concepto. Desde entonces, *Bund* se restringió primordialmente al lenguaje teológico, en todo caso al protestante. El concepto se despolitizó. Por eso la liga protestante de Esmalcalda, que se creó para la defensa de la propia confesión, nunca se llamó *Bund* (como de

forma errónea aparece en los libros de texto). Solo Dios puede crear una alianza.

Detrás de esta despolitización consciente del concepto de *Bund*, había de hecho una amarga experiencia. Fueron las masas rebeldes de campesinos y anabaptistas los que se unieron bajo la enseña de un *Bund*: sus federaciones persiguieron, contrariamente a la separación luterana entre el reino del mundo y el espiritual, la convergencia del poder terrenal y del espiritual. Sus acuerdos de federación eran simultáneamente religiosos y políticos, de ahí obtuvieron su potencial revolucionario —de forma análoga a los *covenant* ingleses del siglo XVII—. Con el sometimiento de los campesinos y de las sectas radicales, la connotación revolucionaria del concepto de *Bund* se convirtió en un tabú en la historia alemana; por el contrario, su significado espiritual, puramente teológico, predominó. La fuerza de la carga teológica del concepto de *Bund* está presente todavía en el siglo XIX en Marx y Engels. Cuando se les encargó la tarea de formular una profesión de fe de la «Liga de los comunistas» [*Bund der Kommunisten*], lo primero que hicieron fue cambiar el título. En lugar del propuesto, escribieron su *Manifiesto del partido comunista*. Querían eliminar en términos político-conceptuales el remanente religioso, extraestatal y prepolítico del concepto de *Bund* procedente de la tradición luterana. Lo consiguieron a medias, porque las expectativas y esperanzas cuasi religiosas cristalizaron desde entonces en la, hasta ese momento teológica, *manifestatio Dei* en la historia así como en el nuevo y revolucionario concepto de partido.

Es una ironía de la historia del lenguaje que, al mismo tiempo que Marx y Engels se deshacían del concepto apolítico y religioso de *Bund*, el concepto estrictamente jurídico de *Bund* comenzase una nueva carrera en el lenguaje político. Todas las organizaciones que sucedieron al Imperio alemán se denominaron *Bund*: la *confédération rhénane* se bautizó como *Rheinbund*, la federación de Estados surgida en 1815 se llamó *Deutscher Bund* [Confederación Germánica]; solo la nueva federación de las monarquías acordada en 1867 y 1871 se dio el nombre de *Deutsches Reich*, como se decía en el preámbulo. No obstante, jurídicamente el Imperio también era un Estado federal, tal y como lo serían la República de Weimar y la República Federal de Alemania.

Durante todo este periodo la estructura política de Alemania se caracteriza, en consecuencia, por un rasgo común: desde la perspectiva del derecho constitucional se trata —con la excepción del periodo de Hitler— de una autoorganización federal de Estados alemanes o *Länder*, aun cuando la legitimación nacional y democrática se añadiese como elemento estructural, en primer lugar, mediante el sufragio universal para el *Reichstag* común (1867) y, posteriormente, mediante la responsabilidad parlamentaria del gobierno común (1918). El nuevo título *Bundesrepu-*

blik une exactamente ambas líneas: el rasgo federal a largo plazo, que constantemente se plasma en la historia alemana, y el de república nacional, común a toda Europa, que primero se plasmó en 1918 y posteriormente después de la Segunda Guerra Mundial, aunque en sentido estricto solo se hizo realidad completamente después de 1990.

¿QUÉ NOS ENSEÑA LA RETROSPECCIÓN SEMÁNTICA?

Desde el punto de vista jurídico el concepto de *Bund* es más antiguo que el Estado moderno, lo antecede y, posteriormente, lo ha canalizado. La reorientación teológica espiritualizó el concepto; en esta medida siguió siendo específicamente apolítico hasta su uso secularizado para designar enfáticamente asociaciones sociales, *bündisch*. Sin embargo, en su uso jurídico moderno perdió el valor enfático.

Tocqueville dijo en una ocasión que la soberanía federal era obra del arte, la soberanía de los Estados, natural. La afinidad en una federación es abstracta, la de una nación tiene una carga sentimental. Por supuesto, esta es la perspectiva francesa y una experiencia francesa. Con reservas esto también es válido para los alemanes. Se autodenominaban enfáticamente pueblo o nación, también Estado y —en todo caso hasta 1945— *Reich*. El férreo sistema jurídico de la autoorganización federal, con una rica tradición, conservó siempre un tono técnico-pragmático. Desde la Revolución francesa, *Bund* como concepto político central e imprescindible no se ha utilizado nunca enfáticamente. Actualmente la palabra designa coloquialmente —casi irónicamente— al ejército.

El concepto de *Bund* nunca se convirtió en un símbolo de autoidentificación. Tiene sentido ver en esta continencia, fruto del desencanto, el requisito de una política pragmática, que también afecta a los retos federales de Europa. La democracia necesita ideas o lemas que fomenten la unidad, el mínimo de homogeneidad federal necesita un cálculo realista. Algo que también puede comprobarse en las experiencias históricas de las asociaciones políticas en Alemania. Con ello paso a la segunda parte.

ENTRE ESTAMENTOS Y ESTADO

La constitución alemana del Imperio generó innumerables definiciones a lo largo de su historia. Solo podemos afirmar con seguridad que el antiguo Imperio nunca fue un Estado que interviniese como un actor político con un ejército propio, una administración general y una misma legislación detrás de fronteras definidas. El proceso político de toma

de decisiones nunca se concentró exclusivamente en una dirección dual, en el emperador y el parlamento como, por ejemplo, sí sucedió en el *King in Parliament* británico. El Imperio era demasiado grande como para poder convertirse en un Estado en el contexto de una sociedad preindustrial.

Las federaciones regionales compensaron el déficit estatal. La realidad constitucional no era concebible sin la libertad de federarse que los estamentos y poderes obtuvieron luchando y que conservaron. El Imperio fue un espacio de acción abierto para las cambiantes coaliciones. Los Estados imperiales se organizaban en constelaciones que variaban con frecuencia según los acuerdos de federación. Y en caso de conflicto entre el derecho imperial y la obediencia al emperador, afloraba un derecho de resistencia federal, que garantizaba a los estamentos una independencia relativa. Las uniones cubrían el país como una red incompleta en función del número de poderes agrupados. Y en función del número de poderes implicados, las uniones eran más o menos intrincadas. Son incontables las variantes de federaciones que se llevaron a cabo de acuerdo con el emperador, sin el emperador o en su contra. Partiendo de la indiscutida asociación de los príncipes electores, la escala abarca desde las uniones de príncipes y las sociedades de caballeros —en todos los casos, uniones acordadas individualmente— hasta las federaciones de ciudades como corporaciones y, finalmente, también las federaciones de campesinos, que intentaron conseguir obstinadamente una libertad de federación análoga. Inútilmente, los demás estamentos los sometieron.

Inicialmente todas las uniones tenían lugar entre los mismos estamentos; en este sentido eran intraestamentales. El ejemplo más conocido es el de la Hansa, al principio solo una unión de comerciantes, después también de sus ciudades, una potencia del norte de Europa en el siglo XIV que excedió las fronteras del Imperio. Sin embargo, progresivamente, junto a las uniones intraestamentales, se acumularon las uniones interestamentales. La red se plasmó entonces en una federación regional, más o menos densa, de todos los estamentos dominantes. Con independencia de si se perseguían intereses económicos, garantizar la paz, controlar litigios o dirimir conflictos políticos por el poder —todos podían pretenderse a la vez—, en todos los casos los poderes se agrupaban en actores con un nivel de agregación más complejo. Posteriormente, asumieron del Imperio funciones relativas a la organización política, aunque sobre un territorio más pequeño. En cierto modo se aproximaron a un Estado. La Liga Suaba, por ejemplo, compuesta de forma paritaria por príncipes, caballeros, así como por prelados y ciudades, fue en torno a 1500 una gran potencia europea durante décadas. Con sus doce mil hombres acabó de forma sangrienta con la revolución de los campesinos, algo que

no le habría sido posible al Imperio. Una unión de este tipo consistía en una autoorganización política de federados en principio con los mismos derechos que se sustraían a las relaciones feudales y a la Dieta imperial. Los miembros se unían en torno a ámbitos que regular en común y se sometían con antelación a los acuerdos tomados por mayoría. De este modo, también se integró la posición hegemónica relativa de príncipes concretos y de ciudades ricas en las distintas uniones. Estas federaciones no abarcaban en ningún caso completamente a los poderes concretos, solo intervenían en algunos ámbitos en sus derechos y competencias. Puede llamarse el mínimo institucional, sin el cual una federación se desintegraba.

Con el fin de no hacer peligrar este mínimo, las alianzas solían estar limitadas temporalmente. De este modo siempre existía la posibilidad de prolongar, revisar o disolver la unión sin violar la ley. Las uniones se movían en el ámbito de lo factible en la práctica. En los casos en los que el mínimo institucional se aumentaba y se conseguía una mayor cohesión espacial, las asociaciones podían independizarse. Podían ser en cierto sentido un Estado sin abandonar por eso su constitución federal. Tanto la Confederación Helvética como las Provincias Unidas lo lograron, ambas situadas en el extremo del Imperio y por eso victoriosas.

Sin embargo, las estructuras federales todavía encerraban otras sorpresas. El resultado de la Reforma alemana suele interpretarse como una victoria de los señores territoriales, que aumentaron su poder territorial en la medida en que se apropiaron de las propiedades y de los derechos eclesiásticos. Esto es cierto, pero solo fue posible porque se agruparon en federaciones militares confesionales y juntos protegieron las propiedades adquiridas. Más aún: el hecho de que Alemania —al contrario que casi todos los otros países europeos— siguiese dividida confesionalmente y que esta división tuviese un anclaje constitucional representó una vía alemana para solucionar las guerras de religión que fue posible porque se pudo utilizar la forma constitucional federal, integrada en el derecho imperial desde hacía tiempo. La unión para la salvaguarda de la paz y del derecho hacía mucho que se utilizaba, solo había que darle un nuevo carácter confesional. Solo podían adherirse estamentos que poseían la inmediación imperial, estamentos, por tanto, que ya disfrutaban de la libertad de federación tradicional. Si cualquier súbdito pudiese buscar protección donde quisiese y cualquier autoridad, en nombre de la protección de la fe, pudiese atraer a súbditos extranjeros, «todos los poderes», decía Lutero, «serán un poder y es *confusio* baldía».

Aunque el ir y venir de la lucha a lo largo de un siglo en torno a la estructura eclesiástica del Imperio desembocó en una guerra civil de treinta años con motivaciones religiosas, que se desbordó hasta convertirse en una guerra europea entre Estados, todo el proceso tuvo lugar

mediante formas jurídicas federales, que eran preestatales, pero que tenían la presunción de legitimidad jurídica imperial: sobre todo frente a las pretensiones centralizadoras del emperador. En eso se diferencia fundamentalmente la historia alemana de las consecuencias de la guerra civil en Francia o en Inglaterra. En ambos países la otra gran religión fue oprimida, el Estado no permitió derechos peculiares a regiones concretas. El resultado en Alemania fue muy distinto. Las federaciones y asociaciones socavaron el Imperio, pero también lo conservaron. Se conservó como una unión constitucional dividida confesionalmente, cuya tolerancia forzada sirvió más tarde de modelo a Europa. Y, por último, otra consecuencia más a largo plazo: en este contexto radica también la causa con efectos a largo plazo del posterior dualismo entre los Habsburgo católicos y la Prusia protestante.

Ahora bien, ¿qué cambió estructuralmente para que el Imperio, con sus federaciones intraimperiales, pudiese transformarse en una única federación, en una federación de Estados? Una y otra vez se intentó reorganizar el Imperio mediante su organización federal, más efectiva que la existente. En este sentido, el emperador Maximiliano exigió a la Liga Suaba, en contra de su capacidad, admitir a todos los Estados imperiales cuando estos lo solicitasen. Inútilmente. Del mismo modo, después de su victoria sobre la liga luterana de Esmalcalda, Carlos V intentó organizar el Imperio dividiéndolo, en el sentido de *divide et impera*, en una federación sajona en el norte y una federación suaba. Inútilmente. Los suecos intentaron absorber el Imperio en la Confederación de Heilbronn en 1633. En este contexto, por primera vez se dio el caso de que una potencia no alemana se integrase legalmente como parte de una federación y además como miembro del directorio. Inútilmente. Mazarino intentó controlar desde dentro el Imperio mediante la primera Liga del Rin. Inútilmente. Las guerras expansionistas de Luis XIV frustraron cualquier cooperación con una confederación alemana que se ajustase a la práctica constitucional. Solo pudo ganarse temporalmente a algunos príncipes concretos. Y Federico el Grande utilizó la liga de príncipes únicamente para garantizar sus intereses en el norte de Alemania en el marco del derecho imperial.

Ninguna federación logró sustituir a todo el Imperio. Lo impidieron cuatro factores. *En primer lugar*, el mínimo institucional de las federaciones disminuyó. Las alianzas pretendieron cada vez menos la creación de órganos constitucionales comunes como los que habían conocido las antiguas uniones, pero también las ligas y uniones de inspiración confesional. Se prescindió de una administración de justicia común y de su ejecución. La administración financiera se utilizaba solo en caso de guerra. Formulado en términos modernos: las federaciones consideradas como una forma de organización constitucional se transformaron en alianzas

y pactos que solo debían proteger los intereses en política exterior y militares. Todo esto lo garantizó la Paz de Westfalia (1648), que aseguró a los príncipes alemanes el *ius foederis* también con Estados no alemanes.

Con ello también se modificaron, *en segundo lugar*, los títulos de legitimación. De un derecho a formar alianzas que hasta ese momento era intraimperial, entre los distintos Estados imperiales, primero para la protección de la *Landfrieden**, después para la salvación de la fe, se pasó a un derecho de federación que otorgó a las autoridades territoriales un reconocimiento no solo desde la perspectiva del derecho imperial, sino también desde el derecho constitucional e internacional. La conservación de sí mismo, *conservatio* y *securitas*, se convirtió, como dado por naturaleza, en el primer derecho. Los Estados poderosos ya solo se remitían al estado de naturaleza, de mala gana al derecho imperial, como comprobaron resignados los pequeños señores territoriales. El Imperio se convirtió en el campo experimental de la razón de Estado.

La minimización de las condiciones institucionales fue paralela, *en tercer lugar*, a la ampliación desde un punto de vista espacial. Una federación solo podía acordarse en el marco del Imperio, una alianza, con cualquier Estado. Lutero aún se resistió a aceptar a Dinamarca o a las ciudades del sur de Alemania en la Liga de Esmalcalda. La extensión espacial aumentó demasiado la exposición a los conflictos. Esto cambió a partir del siglo XVII. Las fronteras del Imperio se volvieron permeables, osmóticas. Los grandes Estados territoriales que se estaban formando se extendían más allá de sus fronteras o penetraban desde el exterior en Alemania. Suecia con Pomerania, Hannover-Gran Bretaña, Schleswig-Holstein Dinamarca, Brandemburgo-Prusia, Sajonia-Polonia, Austria-Hungría y *mutatis mutandis* Francia con Lorena y Alsacia penetraron en el Imperio o desde el Imperio se integraron en la constelación europea de Estados. Como consecuencia, se redujo la disposición de los príncipes a formar parte de organizaciones federales y aumentó su voluntad de acordar alianzas independientes del Imperio. La política europea de gabinetes hizo de las federaciones preestatales alianzas internacionales.

Esto nos lleva al *cuarto* punto de vista. El umbral financiero que debía superarse para poder ejercer *de facto* el derecho de aliarse aumentó. Mantener un ejército permanente, equipar un parque de artillería, proveer a la infantería de armas de fuego, todo esto exigía un número cada vez mayor de personas a las que cobrar impuestos y, por consiguiente, un mayor territorio. Mientras que la Liga Suaba con sus doce mil hombres fue una potencia europea, Luis XIV movilizó a trescientos cincuenta mil. Desde entonces el derecho de aliarse se restringió *de facto* a los

* Literalmente, «paz de la tierra» o «del país». En el derecho medieval, era la renuncia de las partes a utilizar la violencia para solucionar un conflicto. (*N. del T.*)

poderes territoriales que pudieron desarrollar la capacidad financiera de su país. El número de posibles miembros de una alianza disminuyó, mientras que su homogeneidad político-constitucional aumentó de forma proporcional. En el Imperio ya solo contaban los príncipes. Los primeros en perder su libertad de aliarse fueron los campesinos, después los caballeros y finalmente también las ciudades. Solo federándose con los príncipes pudieron tener, si acaso, influencia política. A este respecto es característico que en 1648 ya no fuese posible incluir a la Hansa en el grupo de actores susceptibles de aliarse desde la perspectiva del derecho internacional. Casi todas las ciudades hanseáticas habían sido absorbidas por Estados territoriales.

Las *circunscripciones imperiales* son la excepción a esta tendencia. Desde el siglo XVI el Imperio, es decir, el emperador y la Dieta imperial, intentaron estructurar en regiones todo el territorio. Conforme a las federaciones constituidas con éxito, diez circunscripciones estructuradas horizontalmente, y no de forma vertical, debían organizar la administración imperial, cobrar impuestos, reclutar el ejército imperial, ocuparse del sistema monetario, económico, legal y de la organización administrativa. En algunos casos estas circunscripciones fueron muy efectivas, pero solo donde no cayeron en el área de influencia de dominios territoriales más grandes. Solo en el oeste y en el sur del fragmentado Imperio adquirieron una influencia política relativa, se asociaron entre ellas en virtud de su propio marco jurídico e intentaron conseguir entre los Habsburgo y los Borbones una independencia «neutropasiva»[2]. Fracasaron en su intento.

La transformación del Imperio en una federación alemana se llevó a cabo mediante la formación de Estados independientes. Es sabido que esto fue una consecuencia de la intervención de Napoleón. Redujo los más de trescientos territorios del Imperio a aproximadamente treinta Estados independientes. Sin embargo, estos Estados nunca fueron soberanos en el sentido de actores completamente autónomos.

Napoleón también creó inmediatamente una federación, la Confederación del Rin, cuya constitución, sin embargo, nunca puso en vigor. Solo utilizó los Estados individualmente para proveerse de dinero y tropas. Sin embargo, creó el marco jurídico para el surgimiento de la Confederación Germánica: la igualdad de derechos entre Estados desiguales, Estados que debían ponerse de acuerdo sobre el mínimo necesario para formar una federación si querían seguir teniendo capacidad de acción. Tal como se fijó en la primera Paz de París, antes del Congreso de Viena: «Les États de l'Allemagne seront indépendants et unis par un lien fédératif» [Los Estados de Alemania serán independientes y estarán

2. Véase C. Schmitt, *Land und Meer* [1942], Stuttgart, ^{2}1954, p. 48 [trad. cast. *Tierra y mar: una reflexión sobre la historia universal*, Trotta, Madrid, 2007].

unidos por un vínculo federativo]. Independientes y, no obstante, unidos, una contradicción lógica que captó con exactitud la realidad. La federación debía impedir un Estado-nación alemán y, no obstante, conservar un mínimo de identidad común. Por eso el parlamento federal de Fráncfort fue un gremio directivo en el que los intereses de los Estados miembros se dirimían políticamente y se ejecutaban burocráticamente —comparable al actual Consejo de la Unión Europea en Bruselas—. Esta constitución perduró medio siglo y sobrevivió incluso a la Revolución de 1848, que no pudo condensarse en un único proceso. Se diluyó en los distintos Estados federados, como desde una perspectiva estructural ya había previsto correctamente Montesquieu.

Y, sin embargo, en el seno de la federación de Estados alemana se llevó a cabo un proceso completamente distinto que reprodujo las federaciones características del antiguo Imperio: la progresiva ampliación de una asociación que ya no se legitimó primordialmente en términos confesionales o políticos, sino económicamente. Se trata de la Unión Aduanera, que agrupó a Estados desarrollados y atrasados en pro del aumento del beneficio común. La Unión Aduanera elevó el umbral de homogeneidad mínima con el objetivo de poder intervenir económica y políticamente en calidad de actor con una mayor complejidad. Creó el primer parlamento (1867) que anticipó la fundación del Imperio de la pequeña Alemania. El nuevo criterio de homogeneidad ya no era *cuius regio, eius religio*, sino *cuius regio, eius oeconomia*. Y la máxima extensión espacial solo podía lograrse si se excluía a Austria. Prusia se ocupó de ello, pero Austria con sus territorios no alemanes, que se extendían hacia el sureste, tampoco estaba en disposición de someterse a los principios del libre comercio que, debido a sus intereses económicos, Prusia respetaba rigurosamente. La Unión Aduanera fue la premisa económica, en ningún caso el fundamento político, de que la más laxa Confederación Germánica se disolviese en 1866 con la guerra Austro-Prusiana y de que se crease una nueva federación más reducida, pero de mayor complejidad.

El Imperio de la pequeña Alemania también se las arregló inicialmente con un mínimo de instancias centrales: la soberanía formal radicaba en el Consejo Federal [*Bundesrat*], un parlamento de Estados puro, algo de lo que Bismarck se ocupó, porque como prusiano era cualquier cosa excepto un nacionalista alemán. La evolución hacia el Estado-nación alemán se llevó a cabo mediante el creciente poder del Parlamento [*Reichstag*] y de la figura simbólica del emperador, quien, sin embargo, al comienzo de la Primera Guerra Mundial todavía se dirigió a sus «pueblos alemanes». Con esto termino la visión retrospectiva de la historia alemana.

¿MÁS ALLÁ DEL ESTADO-NACIÓN?

Un historiador no se tomaría la libertad de extraer de la historia conclusiones directamente aplicables. Pero dispone de un conocimiento racionalmente elaborado de las experiencias que autoriza juicios políticos. Esto lo expuso de forma insuperable Marc Bloch en sus últimos dos escritos, que redactó en la clandestinidad, escritos en los que el *ethos* científico y la moral política coinciden completamente[3].

No puede predecirse lo que nos espera. Pero sí pueden formularse perfectamente las condiciones repetitivas en las que surge lo nuevo. El recorrido por la historia alemana nos ha enseñado como mínimo que la suposición inicial de que las federaciones solo pueden definirse y evaluarse tomando como ejemplo un Estado no tiene por qué ser la única perspectiva. Las analogías con la situación actual en Europa y con sus dificultades son claras. Nuestro margen de maniobra no es infinito. Las opciones que ofrece el federalismo deben aprovecharse.

El Estado-nación no es ningún *telos* de la historia, como tampoco lo es una federación determinada. La historia no tiene ningún fin, pero sí posee numerosas estructuras que se repiten al tiempo que se modifican, a menudo despacio, pocas veces de forma repentina.

Las estructuras federales se encuentran entre ellas. La historia de *los pueblos alemanes en el Sacro Imperio Romano Germánico* y la historia del pueblo alemán en sus diversos Estados federales demuestran al menos una cosa: Estado y soberanía no tienen por qué converger completamente. El concepto de soberanía compartida solo es intrínsecamente contradictorio cuando se sitúa como última instancia el Estado nacional totalmente homogéneo. La ventaja de las soluciones federales consiste en que la unión en torno a un mínimo jurídico y político común permite garantizar un máximo de autonomía para los miembros. Con independencia de lo que sea Europa, hay un mínimo federal que debe alcanzarse no solo económica, sino también políticamente, que debemos mantener si queremos sobrevivir en este continente.

3. M. Bloch, *L'étrange défaite*, París, 1990 [trad. cast. *La extraña derrota: testimonio escrito en 1940*, Crítica, Barcelona, 2002].

EPÍLOGO

Carsten Dutt

Reinhart Koselleck tenía la intención de añadir a sus Historias de conceptos *una introducción a modo de balance. Debía hacerse un balance sobre cuatro décadas de trabajo histórico-conceptual: teórico-metodológico y metacrítico.*

El material acumulado expresamente con esa intención —bibliografía anotada, extractos, notas— ocupa varias carpetas: «Sobre el concepto de concepto»; «Historia conceptual versus *Historia de las ideas»; «Historia conceptual e Historia social»; «Análisis del discurso/Historia del discurso»; «Historia conceptual, comparación internacional». Estos son los epígrafes pensados por Koselleck. Se corresponden con los puntos esenciales de la estructura de la introducción tal y como Koselleck la esbozó en conversaciones de trabajo conmigo. Por consiguiente debían, partiendo de la respuesta a cuestiones teóricas elementales —sobre todo de la fructífera cuestión relativa a la tipología de las relaciones entre conceptos y estados de cosas extralingüísticos*[1]*—, definirse tres niveles de relaciones: en primer lugar, una nueva distinción entre los objetivos epistemológicos y el método de investigación de la historia de los conceptos sociopolíticos respecto de los de una historia de las ideas al viejo estilo, que abstrae del contexto social*[2]*; en segundo lugar, unos comentarios sobre la complementariedad en el ámbito de la teoría y de la práctica investigadora entre la historia conceptual y la historia social*[3]*; y finalmente, en tercer lugar, una discusión sobre las características comunes y las diferencias entre la historia conceptual de impronta koselleckiana y los enfoques de investigación en el terreno*

1. Véase *supra* «Historia de los conceptos y conceptos de historia», pp. 27-43.
2. Sobre esto, véase *supra*, p. 11.
3. Véase el primer artículo de este volumen. Para completar: R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Fráncfort d.M., 1979, pp. 107-129 [trad. de N. Smilg, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993].

de la semántica histórica que se conocen con el nombre de «historia de los discursos»[4]. *Estas reflexiones debían completarse con unas réplicas detalladas a las objeciones hechas a la historia conceptual como programa del proyecto monumental de los* Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon der politisch-sozialen Sprache in Deutschland[5]. *La última parte de la introducción debía consistir en unas reflexiones sobre la organización metodológica de las historias de conceptos en una perspectiva comparada internacionalmente, en las que Koselleck vio* la tarea probablemente más importante de cara al futuro *de la disciplina.*

Durante los trabajos de redacción de las disertaciones y ensayos del presente volumen, Koselleck ya había empezado con el análisis del material para la introducción y había terminado algunos pasajes. Estos pasajes debían ser revisados, completados con otros y así transformarse a finales de febrero de 2006 en un texto introductorio coherente. Cuando a mediados de enero ya era seguro que unos exámenes médicos improrrogables, una estancia en el hospital y quizás una operación del corazón interrumpirían el trabajo de Koselleck, le propuse grabar en una cinta magnetofónica una primera versión de la introducción. El dictado debía copiarse, y la copia debía ser corregida por mí y estar a disposición de Koselleck tras su vuelta del hospital como base para su trabajo.

Koselleck aceptó; sin embargo, saturado de correo que debía responder urgentemente, solo pudo llevar a cabo parcialmente el dictado acordado. Por lo menos una grabación hecha el 23 de enero de 2006, una semana y media antes de su muerte, establece la estructura del texto introductorio: I. Sobre la teoría y metodología de la historia conceptual; II. Sobre la crítica de la historia conceptual; III. Descripción de la sucesión de los artículos o ensayos. De la tarea de la tercera sección dice: «... con el fin de preparar al lector para la lectura, en este punto debe esbozarse brevemente el primer capítulo sobre la teoría y metodología de la historia conceptual, después el segundo capítulo sobre los conceptos y sus historias, después el tercer capítulo sobre la semántica y pragmática del lenguaje de la Ilustración, después el cuarto capítulo sobre la semántica de la historia

4. Véase *supra*, pp. 47 s.

5. En numerosas ocasiones se ha reconocido que Koselleck fue el verdadero arquitecto de la obra editada por él, Otto Brunner y Werner Conze. Véase, por ejemplo, Chr. Dipper, «Die 'Geschichtlichen Grundbegriffe'. Von der Begriffsgeschichte zur Theorie der historischen Zeiten»: *Historische Zeitschrift* 270 (2000), pp. 282-308. Para la argumentación teórica del trabajo del diccionario de Koselleck, véase la introducción al primer volumen de *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, 1972, pp. xiii-xxiii, así como R. Koselleck, «Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit»: *Archiv für Begriffsgeschichte* 11 (1967), pp. 81-99. En la conversación con Christof Dipper, «Begriffsgeschichte, Sozialgeschichte, begriffene Geschichte»: *Neue Politische Literatur* 43 (1998), pp. 187-205, Koselleck ofrece una mirada retrospectiva cargada de elementos histórico-científicos sobre el origen de su dedicación a las cuestiones de historia conceptual.

constitucional social y política y, finalmente, el quinto capítulo, el paso de la historia conceptual a la historia concebida».

Por desgracia no fue más allá de estas líneas.

El resto de la grabación se dedicó a cuestiones cuya discusión Koselleck había previsto para la parte intermedia de la introducción, de carácter metacrítico. Sin embargo, las partes dictadas relativas a este punto no alcanzaron una forma publicable, de modo que a continuación solo se plasmarán y explicarán —en la medida en que sea necesario— los fragmentos de la introducción conservados escritos a máquina[6].

Un texto sin fechar escrito a máquina con el título «Introducción: hipótesis metodológicas de toda historia conceptual» contiene tres pasajes redactados de forma independiente. El primer pasaje tematiza la dependencia de hipótesis de las investigaciones propias de la historia conceptual y la necesidad metodológica, subrayada repetidas veces por Koselleck, de llevar a cabo los análisis de conceptos como análisis de campos de conceptos[7]*:*

Como cualquier otra historia, la historia conceptual también necesita hipótesis, sin las cuales no puede plantearse ninguna tesis. La mera acumulación de testimonios no es historia conceptual.

De lo que se trata es de mostrar la estructura semántica interna que jerarquiza los campos conceptuales con infra-, supra-, contra- y otros conceptos similares. Solo entonces puede comprobarse la fuerza reguladora de determinados conceptos, sin la que ningún texto o contexto llega a ser comprensible.

El segundo pasaje se dedica a la cuestión de si puede hablarse en sentido estricto de «historia» en relación con los conceptos, es decir, de su modificación en el tiempo. El fragmento varía reflexiones que Koselleck expuso y fundamentó detalladamente en el primer excurso del ensayo del presente volumen Problemas histórico-conceptuales de la historiografía constitucional:

En sentido estricto, un concepto ya no tiene historia una vez que se ha acuñado para referirse a un determinado estado de cosas —como, por ejemplo, *koinonia politike* para la ciudadanía ateniense—. Unicidad. No

6. El orden de los fragmentos sigue la estructura fijada por Koselleck para la introducción. Se han corregido los errores evidentes, los fallos de puntuación, etc., que Koselleck pasó por alto en la corrección del manuscrito redactado por un tercero. Lo que he añadido está señalado por paréntesis. La comprobación de la bibliografía es mía en su totalidad. Solo he señalado unas pocas correcciones escritas a mano y revisiones del texto de Koselleck

7. Véase *supra*, p. 47.

obstante, lo que sí existe es la historia de los efectos y de la recepción de ese concepto. La diacronía y la sincronía siempre están entrelazadas. El impulso de los conceptos plasmados se extiende a lo largo de siglos. Su carga semántica no puede eliminarse y condiciona como estímulo y limitación todos los intentos posteriores de cambio semántico o resemantización.

La tercera parte, la más larga de la serie, remite a las cuestiones que se plantea la historia conceptual al doble estatus del lenguaje: descripción, representación y articulación, por un lado, y constituyente de la realidad histórica, por otro. Este doble estatus es aplicable tanto al lenguaje del pasado que se encuentra en las fuentes como al lenguaje actual de la historiografía científica:

Todas las ciencias pueden clasificarse en una escala que abarca desde la contribución particular del lenguaje hasta la aportación de ese mismo lenguaje a la cosa a la que hace hablar. Ningún método se sustrae a la necesidad de situarse en algún lugar de esa escala entre indicación y contribución productiva del lenguaje.

La historia conceptual pone en conexión ambos extremos. Ya que muestra en cada caso qué, de qué manera, en qué momento y por qué se plasmó lingüísticamente en un concepto. En principio esta acción es estrictamente lingüística, cómo se ha expresado o formulado algo.

Pero, al mismo tiempo, la propia acción lingüística remite al estado de cosas que ha sido articulado lingüísticamente. De este modo, la historia conceptual entra en el terreno de las experiencias y expectativas que todas las ciencias reclaman para sí: Un análisis económico de las necesidades / un análisis social de las clases / un análisis político de las confrontaciones / un análisis científico-religioso de la creencia y de la confesión / un análisis estadístico de series (de cualquier tipo: de los nacimientos / de los fallecimientos / del aumento de las enfermedades / de las opiniones y convicciones / de las mentalidades...).

Todos estos ámbitos, en los que las experiencias y expectativas se traducen en categorías epistemológicas, forman redes lingüísticas de indicadores antes incluso de que el objeto esté constituido lingüísticamente. El marco lingüístico de estas experiencias remite desde una perspectiva científica a estados de cosas. Se pregunta por lo que es o era («cómo fue realmente»), es decir, no se pregunta por la acción lingüística de lo que es (según Gadamer, el autoocultamiento del lenguaje al hablar[8]). No hay duda de cómo definir el desafío metodológico:

¿Cómo de intensa es la acción lingüística en la aprehensión de los fenómenos extralingüísticos?

8. Véase H.-G. Gadamer, «Mensch und Sprache», en *Gesammelte Werke*, vol. 2: *Hermeneutik II*, Tubinga, 1986, pp. 146-154, espec. p. 150.

¿Y cómo de intenso es el reto de los principios no lingüísticos, que son los que provocan una respuesta lingüística, es decir, conceptual?

La historia conceptual abre el camino para poder comprobar empíricamente estos matices.

Un segundo texto escrito a máquina, también sin fecha, titulado «Sobre la introducción a las historias conceptuales» responde a la pregunta sobre los criterios que deben cumplir los conceptos sociopolíticos para convertirse en conceptos históricos fundamentales de movimiento. A continuación, Koselleck discute la diferencia entre el uso científico de los conceptos heredados y su historización atendiendo al uso tipologizador del concepto de dominio de Max Weber:

Solo una cosa no será posible: prescindir completamente de los conceptos al trasladar experiencias y juicios al lenguaje. Es evidente que los conceptos están vinculados al contexto, que obtienen su sentido de los conceptos laterales y contraconceptos, porque solo así es posible la comprensión de uno mismo y la comunicación. Los conceptos se convierten en conceptos fundamentales tan pronto como su orientación a un objetivo y la información que poseen es tan intensa que se hacen imprescindibles en el uso lingüístico común. Es entonces cuando comienza la lucha por su interpretación correcta: precisamente debido a su insustituibilidad, los conceptos fundamentales se vuelven polémicos. Una historia conceptual normal pasa, por tanto, a ser una historia de conceptos fundamentales una vez que se han dado dos condiciones: la insustituibilidad y el subsecuente carácter polémico.

La historia conceptual obliga, en consecuencia, a categorizar los conceptos con el fin de poder identificar y comprender el modo en que actúan. En ese momento la categorización misma puede convertirse en conocimiento. Basta pensar en la transposición de Max Weber del concepto fundamental de «dominio» [*Herrschaft*], que en el siglo XIX había quedado prácticamente en desuso. En la época del liberalismo y de la democracia, apenas se utilizaba empíricamente a causa de su incapacidad para generar un consenso. Sin embargo, Max Weber reanimó este concepto, que se había dejado de lado, al crear para él una tipología con tres abstracciones de tipos ideales para el conjunto de la historia, tipos ideales que se correspondían con las formas de dependencia posibles de los actores sociales y políticos. También eran las posibles formas de consenso de las distintas constelaciones de dominio capaces de generar consenso[9].

9. Véase M. Weber, «Die drei Typen der legitimen Herrschaft», en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. de J. Winckelmann, Tubinga, [3]1968, pp. 475-488.

Es imposible historizar de nuevo esta clase de categorías cargadas de conocimiento mientras se utilizan científicamente. Sin embargo, esto no descarta que todas las categorías del conocimiento científico desarrollado metodológicamente puedan ser sumergidas en la corriente del cambio lingüístico con el fin de descubrir su propia relatividad, vinculada a los contextos.

No obstante, la aporía no desaparece. Las categorías mediante las que se adquiere el conocimiento no pueden analizarse con un enfoque histórico conceptual mientras se manejan. Ambas cosas son posibles, pero no a la vez.

A continuación, el manuscrito menciona las condiciones metodológicas que posibilitan la comprobación del cambio lingüístico y conceptual, a saber, criterios de distinción que sean operativos y su demostración en las fuentes escritas:

Aunque la lengua hablada no tenga ninguna cesura, sino que se modifica de forma continuada, en cierto modo de forma latente —algo que Sausurre indicó correctamente[10]—, retrospectivamente es posible, por ejemplo después de cien años, determinar qué ha cambiado realmente en ese periodo de tiempo elegido arbitrariamente. Aunque los conceptos en el momento de su acuñación y uso son únicos, categorialmente pueden, no obstante, clasificarse por zonas de sentido temporales. La transformación del latín en francés o en italiano se realizó de un modo que puede comprenderse de forma minuciosa y exacta, sin que en el uso lingüístico cotidiano pueda percibirse una ruptura o fractura. También es posible exponer las diferencias categoriales entre el nuevo alemán estándar y el alemán estándar medieval a pesar de no poder demostrar ninguna cesura en la lengua que se hablaba. Ante esta situación solo son útiles planteamientos con una base teórica que fijen criterios de diferenciación que luego puedan encontrarse o quizá no. A este respecto, solo la plasmación escrita de la lengua nos ayuda a obtener conocimientos, que sin las fuentes escritas son imposibles. El derecho de veto de las fuentes, que todos los historiadores deben utilizar para el autocontrol o para la formulación de propuestas de corrección, está principalmente vinculado a las fuentes escritas. La misma selección de enunciados orales a partir de las fuentes escritas disponibles, por ejemplo, de cartas de semianalfabetos o iletrados o de diarios de las clases bajas, no puede sustraerse, desde una perspectiva puramente metodológica, al control de la lengua plasmada por escrito.

10. Véase F. de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, trad. alemana de H. Lommel, Berlín, ^{2}1967, p. 167.

Las limitaciones que van más allá del control de las fuentes escritas están necesariamente vinculadas a teorías antropológicas y de carácter general, que no interpretan al hombre solo como un ser escribiente. Incluso el hombre como ser parlante va más allá del conjunto de fuentes escritas disponibles cuando se lo tematiza como, por ejemplo, hace Gadamer. En este punto la historia conceptual también juega un papel, ya que no solo muestra el cambio en el uso de las palabras o en los significados, sino asimismo el cambio en la forma de concebir las distintas experiencias, que siempre contienen más que solo enunciados lingüísticos de carácter social[11].

Como se comprueba por una datación de Koselleck, ya en julio de 2005 existía un manuscrito que debía utilizarse en la parte metacrítica de la introducción. Bajo el título de Introducción a las historias conceptuales, *Koselleck se ocupa de la crítica que se hizo a las fuentes de* Geschichtliche Grundbegriffe. *Al privilegiar en la práctica investigadora la «literatura que goza de reconocimiento» [*Höhenkammliteratur*], es decir, a «los 'grandes' teóricos canonizados desde Aristóteles a K. Marx», los autores del lexicón perdieron la oportunidad «de penetrar en el lenguaje político coloquial»[12]. Hasta aquí la crítica a la que Koselleck replica como sigue:*

La objeción hecha a la historia conceptual, que como cualquier historiografía debe proceder de forma selectiva, de que prefiere como fuente la literatura que goza de reconocimiento es correcta. Solo debemos preguntarnos adónde conduce esa objeción.

La historia conceptual busca puntos de inflexión que permitan en las distintas situaciones hacer una nueva valoración del paisaje lingüístico. Esta clase de señales de cambio, que demuestran tener una fuerza innovadora, solo pueden descubrirse en un transcurso temporal a largo plazo. En ellas se hace visible qué se experimentaba o concebía de forma distinta antes y después de Lutero, de ahí el redescubrimiento del Lutero católico, que permitió identificar la tradición e innovación en el lenguaje teológico en una nueva/antigua ligazón. Qué se veía de forma distinta antes y después de Marx, con independencia de lo bien fundamentado que esté, puede igualmente derivarse de forma más rápida y comprensible a partir de su diferencia con Hegel que con el lenguaje de los llamados trabajadores.

11. Según las indicaciones del manuscrito, en este punto debería haber observaciones sobre la «ambigüedad de todas las lenguas y conceptos».

12. R. Reichhardt, «Einleitung», en R. Reichhardt y E. Schmitt (eds.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, vol. 1/2, Múnich, 1985, p. 63.

Naturalmente la historia conceptual también puede asentarse en el nivel más bajo del lenguaje coloquial. En ese caso, el enfoque se desplaza hacia la sociología del lenguaje de la lengua hablada en las distintas capas sociales, grupos, partidos o clases. El papel de la pragmática del lenguaje, de la retórica, en la semántica se acentúa con más intensidad. Con ello, el papel de los lenguajes especiales y secretos, de los lenguajes técnicos, de las jergas, de los iletrados, de los televidentes, que devienen mudos, pasa al primer plano metodológico del enfoque. En este momento pueden llevarse a cabo extensos estudios que ordenen, de acuerdo con cada clase social, y describan minuciosamente la transformación de las palabras, la sintaxis, que no está unida al *Duden*. Entonces es cuando se escriben gruesos libros sobre el cambio lingüístico de 1869 a 1871 en París o de 1791 a 1794 también en París. Ningún historiador pondría en duda lo fructífero de los estudios de este tipo. Sin embargo, en estos casos se trata de otros enfoques, de otras propuestas de investigación distintas a las que la historia conceptual utiliza. Como cualquier ciencia, la historia conceptual necesita un apoyo interdisciplinar. Cuantos más conocimientos haya procedentes de enfoques restringidos regional o temporalmente, más rápidamente podrán identificarse los cambios innovadores a largo plazo en el conjunto del vocabulario. No obstante, metodológicamente el investigador del lenguaje coloquial se mueve en otros ámbitos. Se ve obligado a registrar cuidadosamente la polisemia de cada palabra en sus distintas y numerosas oleadas de uso. Sin embargo, de la polivalencia de los significados de las palabras, especialmente en su manejo pragmático en beneficio de los intereses del hablante, se sigue una pregunta que permanece abierta: ¿Qué ha cambiado realmente, cuándo, cómo y por qué? Dar con la respuesta es el reto de cualquier investigador del lenguaje. Y es entonces cuando la literatura que goza de reconocimiento resulta de gran ayuda: registra o produce nuevos puntos de vista, nuevas experiencias que normalmente escapan al hablante medio o que todavía no es capaz de encontrar, porque la tarea de un hablante medio no es reflexionar sobre sus propias condiciones semánticas o sociales. Si lo hiciese, tendría que guardar silencio precisamente cuando a filósofos, teóricos, poetas, escritores, teólogos y científicos, resumiendo, cuando a la inteligencia y a la *Bildung* se les exige plasmar en un concepto algo que hasta ese momento no se comprendía, que estaba perdido o que era completamente desconocido.

La lectura de Kant o Hegel, de Bentham o Mill, de Marx o Freud promete en definitiva, interrogando críticamente sus aportaciones conceptuales o el uso que hacen de los conceptos, más conocimientos, mejores e incluso más rápidamente que la reconstrucción de los usos lingüísticos, por ejemplo, de las llamadas clases trabajadoras. A esto se añade la cuestión de la extensión: un análisis sociolingüístico del hablante medio

en su contexto social sin duda necesita tantas páginas como las que el lexicón *Geschichtliche Grundbegriffe* utilizó para investigar en torno a ciento ochenta conceptos desde la Antigüedad hasta el presente. Se necesitarían noventa volúmenes en lugar de nueve si se quisiesen completar con un trabajo sociolingüístico sólido los *Geschichtliche Grundbegriffe*.

Sin embargo, las objeciones hechas a la literatura que goza de reconocimiento no afectan solo a la extensión requerida, que debería ser controlable, también implican cuestiones metodológicas alternativas.

La ventaja, pero también el riesgo de hacer un análisis histórico conceptual de los textos clásicos, puede apreciarse en una cita de Karl Marx. Dice en el *Manifiesto comunista*: «La historia de toda sociedad pasada es la historia de las luchas de clases»[13]. En esta frase programática se han utilizado dos singulares colectivos, cuya aportación lingüística consiste en plasmar en un concepto superior común procesos de gran complejidad: a saber, «la historia», que en esta cita es un término singularizado que anteriormente implicaba el plural. Del mismo modo, desde una perspectiva muy compleja, todas las sociedades anteriores se sitúan en un nivel en el que la suma de la gran variedad de sociedades distintas y heterogéneas de este planeta se plasma en un concepto común. Teniendo en cuenta que los singulares colectivos se extraían de las unidades empíricas que designaban anteriormente, y que todavía podían seguir designando, la cita podría decir: «Las historias de todas las sociedades pasadas son las historias de las luchas de clases». El evidente sinsentido de una frase así salta a la vista. La ventaja de las acciones lingüísticas sobre las que se ha reflexionado teóricamente de forma minuciosa consiste en que permiten obtener un entendimiento o conocimiento, o en todo caso provocarlo, de una forma que no es posible a nivel empírico.

Nadie se atrevería a afirmar que las historias de todas las sociedades pasadas han sido historias de luchas de clases, incluso un marxista nunca podría atreverse a afirmar algo así. El surgimiento de los singulares colectivos, que plasman en un concepto común experiencias sociales y políticas de gran complejidad mediante la agrupación de todas esas experiencias en un concepto, no puede deducirse desde una perspectiva metodológica de la suma de todas las acciones lingüísticas particulares, susceptibles de vincularse a un número de situaciones ilimitadas para expresar deseos, necesidades, esperanzas o experiencias.

La objeción a la literatura que goza de reconocimiento o a las interpretaciones estructurales de millones de pruebas lingüísticas concretas disponibles solo puede afirmar: hay otras vías de investigación que otros pueden preferir. Derivar de ahí una preeminencia ontológica de la inves-

13. K. Marx y F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei*, en K. Marx, *Die Frühschriften*, ed. de S. Landshut, Stuttgart, 1953, p. 525.

tigación empírica cuantitativa del lenguaje significaría convertir un único esquema metodológico en *passepartout* para todos los análisis lingüísticos y para todas las historias.

Por otro lado, la literatura reconocida también puede cuantificarse, algo que entre tanto ya se está llevando a cabo desde hace tiempo, sobre todo en la lengua francesa, con ayuda de ordenadores. La aparición, el aumento y el desgaste de los conceptos fundamentales pueden interpretarse y contarse minuciosamente. Si tuviésemos que aplicar los métodos cuantitativos a todos los actos lingüísticos disponibles, nos encontraríamos ante una reproducción escrita de lo que previamente se hablaba.

Hasta aquí llegan los fragmentos introductorios que nos ha dejado Reinhart Koselleck. Su muerte impidió que fuesen integrados en un contexto argumentativo terminado. No obstante, es evidente que son parte del legado científico que se nos ha entregado con sus Historias de conceptos.

Heidelberg, junio de 2006

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

1. «Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte», en W. Schieder y V. Sellin (eds.), *Sozialgeschichte in Deutschland. Entwicklungen und Perspektiven im internationalen Zusammenhang*, vol. 1: *Die Sozialgeschichte innerhalb der Geschichtswissenschaft*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1986, pp. 89-109.

2. «Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte», en C. Dutt (ed.), *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*, Winter, Heidelberg, 2003, pp. 3-16.

3. «Stichwort: Begriffsgeschichte», en S. Jordan (ed.), *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*, Reclam, Stuttgart, 2002, pp. 40-44.

4. «Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung», en R. Koselleck (ed.), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*, II. *Bildungsgüter und Bildungswissen* (Industrielle Welt. Schriftenreihe des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte, vol. 41), Klett, Stuttgart, 1990, pp. 11-46.

5. «'Fortschritt' und 'Niedergang' – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe», en R. Koselleck y P. Widmer (eds.), *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema* (Sprache und Geschichte, vol. 2), Klett, Stuttgart, pp. 214-230.

6. «Grenzverschiebungen der Emanzipation – Eine begriffsgeschichtliche Skizze», en K. Michalski (ed.), *Europa und die Folgen. Castelgandolfo-Gespräche 1987*, Klett, Stuttgart, 1988, pp. 51-70.

7. «Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von 'Krise'», en K. Michalski (ed.), *Über die Krise. Castelgandolfo-Gespräche 1985*, Klett, Stuttgart, 1986, pp. 64-76.

8. «Patriotismus. Gründe und Grenzen eines neuzeitlichen Begriffs. Festrede zu Ehren Dolf Sternbergers», en R. von Friedeburg (ed.), *'Patria' und 'Patrioten' vor dem Patriotismus*, Harrassowitz, Wiesbaden, 2005, pp. 535-552.

9. «Revolution als Begriff und als Metapher»: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 39 (1985), Klett, Stuttgart, pp. 203-211.

10. «Zur Begriffsgeschichte der Zeitutopie», publicado con el título «Zur Verzeitlichung der Utopie», en H.-J. Braun (ed.), *Utopien – Die Möglichkeiten des Unmöglichen*, Verlag der Fachvereine an den schweizerischen Hochschulen und Techniken, Zúrich, 1987, pp. 69-86.

11. «Feindbegriffe», en *Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung. Jahrbuch 1993*, Wallstein, Gotinga, 1993, pp. 83-90.

12. «Begriffliche Innovationen der Aufklärungssprache», en U. Kronauer y J. Garber (eds.), *Recht und Sprache in der deutschen Aufklärung* (Hallesche Beiträge, vol. 14), Max Niemeyer, Tubinga, 2001, pp. 4-26.

13. «Drei bürgerliche Welten? Zur vergleichenden Semantik der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, England und Frankreich» (en colaboración con Ulrike Spree y Willibald Steinmetz), en H.-J. Puhle (ed.), *Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft, Politik, Kultur*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1991, pp. 14-58.

14. «Diesseits des Nationalstaats. Föderale Strukturen der deutschen Geschichte»: *Transit. Europäische Revue* 7 (1994), Neue Kritik, Fráncfort, pp. 63-76.

ÍNDICE ANALÍTICO*

* Elaborado por Luis Fernández Torres.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL

Reinhart Koselleck (1923-2006)

Fue catedrático de Teoría de la historia en la Universidad de Bielefeld y miembro de diversas academias y colegios científicos. Historiador, pensador y erudito transdisciplinar, se lo conoce como el principal teórico de la llamada «historia de los conceptos». Fue discípulo de Carl Schmitt, Hans-Georg Gadamer y Werner Conze. Es autor de libros como *Futuro pasado* (1979) y *Los estratos del tiempo* (2000), traducidos al castellano. Recibió, entre otras distinciones, el premio Sigmund Freud de prosa científica. En esta misma Editorial se han publicado *historia/Historia* (²2010), una de sus más importantes contribuciones al diccionario *Conceptos históricos fundamentales*, y *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (2007), que incluye como apéndice el artículo «Crisis», escrito también por Koselleck para el mencionado diccionario.